

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVO N. DERISI:	<i>La Ubicación de la Inteligencia</i> 243
-------------------	--

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI:	<i>La Libertad en la Filosofía de la Integralidad</i> 249
JOSÉ I. ALCORTA:	<i>Conocimiento y Ser</i> 273

NOTAS Y COMENTARIOS

CESÁREO LÓPEZ SALGADO:	<i>La "Muerte de Dios" y el Filósofo Cristiano</i> 295
J. E. BOLZÁN:	<i>Boletín de Filosofía de las Ciencias</i> ... 299

BIBLIOGRAFIA

PEDRO G. D'ALFONSO: *La Madurez Religiosa* (Gabriel Amílcar Galetti), p. 306; DAVID J. FURLEY: *Two Studies in Greek Atomists* (J. E. Bolzán), p. 307; JOSEPH DE FINANCE: *Ethique Générale* (E. Colombo), p. 307; WERNER GOLDSCHMIDT: *Introducción al Derecho. La Teoría Trialista del Mundo Jurídico y sus Horizontes* (C. Lértora), p. 308; THE SEVENTH INTER-AMERICAN CONGRESS OF PHILOSOPHY: *Proceedings of the Congress* (E. Colombo), p. 309; AUGUSTO GUZZO: *Giordano Bruno* (Omar Argerami), p. 310; DAVID P. GAUTHIER: *Practical Reasoning. The Structure and Foundations of Prudential and Moral Arguments and their Exemplification in Discourse* (Guido Soaje Ramos), p. 310; FILOSOFI TEDESCHI D'OGGI (Octavio N. Derisi), p. 312; ROGER VERNEAUX: *Filosofía del Hombre* (E. Colombo), p. 313; ROGER VERNEAUX: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (E. Colombo), p. 313; ARMAND A. MAURER: *Filosofía Medieval* (Julio De Zan), p. 314; R. A. GALEAZZI: *Hacia una Nueva Cosmovisión* (E. Colombo), p. 316; CHARLES BLONDEL: *Introducción a la Psicología Colectiva* (C. Stancesco), p. 317; HELMO DOLCH: *Teilhard de Chardin en Juicio* (Saul Antonio Tovar), p. 317.

INDICE DEL TOMO VIGESIMO TERCERO

Año XXIII

1968

Nº 90

(Octubre - Diciembre)

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

LA UBICACION DE LA INTELIGENCIA

1. — El problema fundamental de la Filosofía: la determinación del objeto formal especificante de la inteligencia. — *El problema fundamental de la Filosofía reside en el descubrimiento del objeto formal de la inteligencia: de aquello que primeramente y en cuanto tal aprehende desde el primer momento de su actuación y que, por eso mismo, la especifica en su vida propia.*

Es necesario que la inteligencia cobre conciencia clara de su objeto y de su cabal alcance para que pueda desenvolver su vida propia y la de la Filosofía —que es la cima refleja científica de esa vida— por los caminos de la verdad, meta de toda actividad intelectual.

Lo cierto es que los múltiples sistemas filosóficos, con sus aciertos y desviaciones, provienen de que la inteligencia se coloque bien o mal, total o parcialmente, frente a su objeto. En toda desviación inicial, de Filosofía, hay un desconocimiento total o parcial del objeto formal de la inteligencia y, consiguientemente, de la vida propia de ésta. Tal problema está ligado íntimamente al problema del método, con que algunas filosofías inician su cometido. En efecto, el método que se adopte para iniciar los primeros pasos de la Filosofía implica siempre una posición frente al objeto de la inteligencia, y el modo de acceso a él. De ahí que el problema del método debe resolverse en íntima dependencia con el objeto de la inteligencia y de la Filosofía, íntimamente unida como está ésta con aquélla, como su desarrollo científico o sapiencial.

Una rápida mirada a las principales corrientes filosóficas nos ilustrará mejor al respecto.

2. — El objeto de la inteligencia en el Empirismo sensista. — *El empirismo sensista de todos los tiempos y bajo sus distintas formas le ha negado a la inteligencia su objeto formal propio, su objeto especificante, exclusivamente suyo, que es el ser como tal. El empirismo ha observado bien que la actividad intelectual depende constantemente de los sentidos y que “nada hay en la inteligencia que no haya pasado por los sentidos” (Aristóteles y Sto. Tomás).*

Pero el empirismo exagera esta verdad, la lleva hasta el extremo de afirmar que el objeto de la inteligencia es el mismo que el de los sentidos, de modo que la inteligencia no trasciende el objeto formal propio y especificante de aquéllos: los fenómenos o apariencias concretas de los entes materiales: esto coloreado, esto sonoro, etc. La inteligencia trabaja con esos objetos, los separa o une y combina de diversas formas, pero nunca los supera, nunca llega a poseer un objeto propio específico, exclusivamente suyo.

En definitiva, el conocimiento intelectual no difiere sino en grado del sensible, no es esencialmente superior e irreductible a él. Consiguientemente, el ser trascendente e immanente permanece velado, inalcanzable para el intelecto humano, y la Metafísica, con la Antropología Filosófica y la Cosmología, resultan imposibles. En Verdad, el empirismo resulta una Filosofía contradictoria: una Filosofía anti-filosófica.

Este empirismo aparece ya en Heráclito y otros griegos en el plano cosmológico y metafísico; en el plano lógico en los nominalistas medievales —no hay concepto o conocimiento trascendente a los datos sensibles, sino sólo palabras que “utilizan” estos datos— en el plano psicológico en el empirismo sensista clásico de J. Locke, G. Berkeley y sobre todo de D. Hume, en la Edad Moderna; y en plano gnoseológico en ellos y en los positivistas del siglo XIX y en algunos existencialistas actuales, agravado en éstos con el irracionalismo.

3. — El objeto de la Inteligencia en el Formalismo de Kant. — *Kant reconoce una actividad intelectual, esencialmente superior e irreductible a la de los sentidos. Éstos transforman los datos sensibles en fenómenos, mediante las formas de espacio y tiempo. La inteligencia no tiene un objeto propio, distinto del de los sentidos. Para Kant, igual que para el empirismo, la inteligencia no trasciende los fenómenos, no conoce el ser trascendente o “la cosa en sí”. Pero, a dife-*

rencia del empirismo, confiere a la inteligencia una función puramente formal de organización de los fenómenos en objetos. Los fenómenos individuales y subjetivos, mediante la actuación de las formas o modos de la conciencia sobre ellos se convierten en universales y necesarios; con lo cual son des-subjetivizados, es decir, son convertidos en objetos. El objeto de la inteligencia en Kant está constituido por los fenómenos unificados por una u otra forma o modo de pensar.

La inteligencia, pues, no trasciende las apariencias sensibles, subjetivamente dadas en la conciencia, no posee un objeto propio distinto del de la intuición sensible y, en tal sentido, no trasciende el empirismo. El ser o “cosa en sí” —de cuya realidad y existencia Kant nunca ha dudado— queda más allá del alcance válido de la inteligencia; y cuando ésta pretende alcanzarlo con alguna de sus tres “ideas”: Dios, yo y mundo, cae en una “ilusión trascendental”, desde que la inteligencia humana no puede actuar válidamente con sus formas sin una materia fenoménica-sensible. La Metafísica —en la cual Kant incluye la Filosofía antropológica y Cosmología— es imposible. Únicamente conservan validez las ciencias empírico-matemáticas, pues únicamente en ellas se salvan los juicios sintéticos a priori, es decir, la materia fenoménica informada con la actividad de la inteligencia.

4. — El objeto de la inteligencia en el Racionalismo. — *Por el otro extremo, el racionalismo, desde Parménides y Platón hasta Hegel, pasando por los superrealistas del Medioevo y por Descartes, Malebranche, Leibniz y Espinosa de la Edad Moderna, ha centrado la inteligencia en el ser, pero en un ser enteramente espiritual y descarnado, con independencia o descuido de los datos sensibles. La inteligencia, por un contacto inmediato e intuitivo, alcanza el ser y, en algunos de estos autores —como en Malebranche, Espinosa y Hegel— el Ser divino.*

El Racionalismo acierta en afirmar que el ser es el objeto propio de la inteligencia; pero no en sostener que tal objeto es alcanzado directa e inmediatamente sin intervención del conocimiento sensitivo, y menos cuando defiende que el ser así aprehendido es el Ser divino (Ontologismo), y más todavía cuando identifica el acto intelectual con ese Ser (Panteísmo).

Si se tienen en cuenta en su integridad los datos de la conciencia, se ve enseguida la estrecha acción causal que ejercen los sentidos sobre la inteligencia en cuanto al objeto, de tal manera que si es verdad que la inteligencia tiene su objeto propio en el ser, también lo es que ella no lo encuentra sino en los datos de la intuición sensible, es

decir, que el primer ser de-velado es el ser o esencia de las cosas materiales. La inteligencia humana no es la de un espíritu puro o ángel ni much menos la de un Acto puro, de Dios; es la inteligencia de un espíritu encarnado, íntima y sustancialmente unida a la materia; que es precisamente el aspecto de verdad olvidado por el racionalismo.

5. — El objeto de la inteligencia en el Intelectualismo tomista. — *Santo Tomás ha sabido observar con exactitud la conciencia en toda su complejidad,¹ y tiene en cuenta, por eso, tanto la intervención de los sentidos como la de la propia inteligencia en la aprehensión del objeto propio de ésta: el ser o esencia inmaterial de las cosas materiales. En efecto, la actividad intelectual aparece esencial e inmediatamente ordenada a su objeto específico propio, el ser, en cuya luz o verdad únicamente es capaz de aprehender cualquier ente. Sólo en cuanto ser se de-velan o hacen presentes en la inteligencia los entes. El ser entra o se manifiesta en el seno de la inteligencia de un modo inmediato o intuitivo: es lo primero que conoce la inteligencia y, en cierto modo, lo único, porque el conocimiento de cualquier otro objeto se logra como una explicitación o enriquecimiento del ser. Más aún, todo el desarrollo del conocimiento de la inteligencia no se realiza sino como una actualización del primer objeto: del ser: Sin el ser hasta de sentido carece el conocimiento de cualquier objeto, puesto que sin el ser nada es.*

Sin embargo, este objeto primero y propio de la inteligencia que es el ser inmaterial, el cual gnoseológicamente se presenta inmediata e intuitivamente ante la inteligencia, determinando y especificando objetivamente su vida como enteramente inmaterial o espiritual, psicológicamente o en cuanto a la elaboración del acto que lo aprehende, no se presenta inmediatamente o por sí mismo, en su realidad, inmaterial, a la inteligencia, sino por abstracción de su realización dentro de los sentidos. En los datos de la intuición sensible la inteligencia descubre el ser —el ser de la materia, por ende— pero el ser, que, aun en la materia, es en sí mismo inmaterial y no aprehensible, por eso, formal y conscientemente por los sentidos. Estos aprehenden el ser material, pero no conscientemente como ser, sino bajo sus aspectos fenoménicos o apariencias materiales. La inteligencia, por abstracción o prescindencia de los datos materiales concretos —en sí mismos infra-inteligibles— de-vela el ser, lo hace aparecer o presente en su realidad o acto inmaterial propio y lo aprehende así en su formalidad propia de ser.

El Intelectualismo tomista observa con precisión los dos aspectos fundamentales del objeto de la inteligencia: 1) el que tal objeto sea

el ser, —y, como tal, inmaterial e irreductible a los datos de los sentidos— inmediatamente o intuitivamente dado a su mirada; desde el punto de vista gnoseológico o del conocimiento mismo; pero 2) sólo mediatamente dado, desde el punto de vista psicológico, es decir, a través de los datos sensibles.

De ahí que si el objeto formal de toda inteligencia —divina, angélica y humana— sea el ser en su realidad inmaterial, el objeto formal propio de la inteligencia humana —de un espíritu sustancialmente unido a la materia— sea el ser de las cosas materiales, alcanzado, eso sí, en su acto inmaterial, por abstracción o prescindencia de las notas materiales concretas, que lo ocultan o sumergen en su potencia infra-inteligible.

De este modo el Tomismo mantiene en toda su vigencia el objeto propio y especificante de la inteligencia que es el ser inmaterial, irreductible al objeto de la intuición sensible, en el cual está sin embargo material o veladamente dado —en potencia, en el lenguaje de la Escuela—; a la vez que sostiene su dependencia causal de la actividad sensible, en cuanto el ser sólo es alcanzado por la inteligencia en los datos de los sentidos.

A la vez la Filosofía de Santo Tomás resguarda con cuidado el carácter auténticamente trascendente con que ese ser se presenta ante la inteligencia: el ser es irreductible y distinto del acto intelectual que lo aprehende, en el cual se hace presente como presente o acto de una realidad en sí.

6. — El desarrollo del conocimiento intelectual y de la Filosofía desde este objeto formal del ser. *Tal el objeto formal primero y especificante de la inteligencia humana: el ser o esencia de las cosas materiales, inmediatamente aprehendido en su realidad trascendente, o sea, como dado en la inmanencia del acto intelectual, pero en cuanto ob-jectum o realmente distinto de él.*

Una vez afincada en tal objeto, la inteligencia puede penetrar más y más en el ser trascendente, de-velar en él nuevos aspectos o ahondar más en alguno de los ya conocidos y, desde él, por un proceso creciente de abstracción y siguiendo las exigencias ontológicas de los seres materiales existentes, inmediatamente dados a través de la intuición de los sentidos, llegar a elaborar conceptos con que poder significar, siquiera analógicamente, la esencia y a aprehender la existencia de los seres enteramente inmateriales: de la propia alma espiritual, primero, y del Acto puro de Dios, después, como Razón de ser o Causa primera de la existencia de aquellos seres primera e intuitivamente dados a la primera mirada de la inteligencia.

Unicamente colocando con precisión la inteligencia en este objeto suyo especificante propio y trascendente, es posible la de-velación de ultteriores facetas del mismo y el acceso a otros seres implicados causalmente en su esencia y existencia, en que precisamente consiste la tarea de la Filosofía.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LA LIBERTAD EN LA FILOSOFIA DE LA INTEGRALIDAD *

I. NATURALEZA Y FORMAS DE LA LIBERTAD

a) Situación personal e iniciativa en el ser

La intuición primera del ser, síntesis primitiva, constituye el sujeto espiritual que es la persona y, en cuanto "lugar" de coincidencia de finitud e infinitud (implicados y copresentes) constituye su propio estado como naturalmente trans-natural. Siempre es acto incumplido, acto que se hace, que reclama la inmortalidad personal para su pleno cumplimiento. Por eso, en cuanto trans-natural y en cuanto acto inexhausto, no puede ser la persona mero producto de la evolución de la naturaleza. Afirmarlo sería contradictorio pues si el hombre "sabe" que es producto de la naturaleza, ya no lo es más: No es el hombre parte de lo real, sino la realidad es *del* hombre y en esta medida y en estos límites el hombre es *libre*¹; pero aunque limitada en su ejercicio y en sus elecciones, la experiencia interior demuestra que *pensar* en la libertad es ya vivir en ella y, por ese motivo, desde la síntesis primitiva, de la libertad tenemos una *evidencia dinámica*². Simplemente, la libertad se afirma, *es* y es *acto*, como es acto el ser y es acto el pensar. Por consiguiente, pese a sus límites la libertad es positividad y *querer*, concretamente, es querer limitado por una situación que lo "localiza" dentro del infinito del ser. Pero como ser finito intuyente del ser infinito, el infinito del ser confirma su "separación" situándolo: "se fractura y dispersa en tantas situaciones, pero las unifica en la unidad de sí mismo"³. Precisamente en la situación, confirma su libertad y su capacidad de transformarla, el poder tomar la *iniciativa*. Este poder supone múltiples datos espontáneos sobre los cuales se puede ejercer la libertad convirtiéndolos en *hechos* nuestros, por nosotros modificados; cada uno de nosotros,

* Con ocasión de los sesenta años de Michele Federico Sciacca (1908-1968).

¹ *La libertà e il tempo*, p. 17, Opere Complete, vol 22, Marzorati, Milano, 1965; cf. *Atto ed Essere*, pp. 82 y ss.; pp. 87 y ss., Opere Complete, vol. 5, *ibidem*, 1963⁴.

² *La libertà e il tempo*, p. 18.

³ *Op. cit.*, p. 19.

escogiéndose a sí mismo y eligiendo los datos que es, *se hace como quiere libremente sobre la base de aquél que es*"⁴.

La pura realidad "se inscribe en la existencia"⁵ y la Idea del ser, a su vez, es la esencia de la existencia; por eso, una y otra se inscriben en el ser que trasciende lo real y el existir; en consecuencia, el cuerpo real, mi cuerpo, no es necesario para nuestra existencia y la vida y el mundo no son los fines suyos. Las necesidades vitales se imponen hasta ser satisfechas, no así las exigencias del espíritu que "duran" cuanto dura el espíritu; por eso, la libertad como acto del espíritu consiste, primariamente y ante todo, en *elección objetiva* de modo de corresponder al ser y porque las necesidades vitales y las exigencias espirituales *convergen* en la unidad del sujeto. La voluntad que, en su misma raíz, es *iniciativa*, no procede por causalidad sino por la objetiva intuición del ser en su infinitud, lo cual constituye su vocación profunda. Por eso no se trata de una espontaneidad natural incondicionada (pues modifica los mismos impulsos naturales) sino que eleva la espontaneidad a nivel del espíritu desde que la libertad se origina en el *acto* por el cual cada existente asume su naturaleza; si se identificara con la espontaneidad pura, el hombre renunciaría a su libertad. Por el contrario, transforma los datos naturales de mera "necesidad" en *existencia*, existenciando y elevando el individuo en la persona⁷. La mera individualidad "es el conjunto de los actos *naturales*, que también llamamos 'humanos', en cuanto pertenecientes al individuo-persona, pero no personales por sí mismos: llegan a ser (personales) con la intervención de la actividad espiritual"⁸. La actividad espiritual debe adecuarse al ser infinito y la voluntad, precisamente por esto, es voluntad volente, "actividad que tiende al ser", diversa de la inteligencia y la razón: *Es voluntad objetiva*; en cuanto libre es, originariamente, *iniciativa en el Ser*: Como principio de la acción moral provoca y refuerza el acto cognoscitivo que hace que la inteligencia sea "intelecto de amor" de todo ente en su grado de ser; Sciacca retoma así un antiguo tema de su juventud en cuanto yo debo querer el bien (bien moral) si es siempre *objetivo*¹⁰. Y si es así, entonces, el amor universal a todos los seres en su grado de ser, corresponde a la estructura misma de la voluntad volente¹¹. Sentir, entender, querer, aunque concurren (como hemos

⁴ *Op. cit.*, p. 20.

⁵ *Atto ed Essere*, p. 83.

⁶ *La libertà e il tempo*, p. 26.

⁷ *Op. cit.*, p. 27; *L'uomo*, p. 44.

⁸ *L'uomo*, pp. 55-56, *Opere Complete*, vol. 4, Marzorati, Milano, 1963^e.

⁹ *La libertà e il tempo*, p. 27.

¹⁰ *Teoria e pratica della volontà*, en *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, pp. 538, 540, 543, *Opere Complete*, vol. 12, *ibidem*, 1961.

¹¹ *Op. cit.*, p. 546; también se implicaba este sentido en *Linee di uno spiritualismo critico*, en *Dall'attualismo*, pp. 231-233.

visto) a formar al hombre, solamente la voluntad libre es principio de cada uno; esta voluntad libre exige la teoría (el principio objetivo) pero simultáneamente exige el sentir sin el cual no habría deseos. Por lo tanto, sentidos, sentimientos, voluntad, se implican en concreto, la ley se “encarna” en el bien particular iluminándolo y, por eso, normalmente impulsos y voluntad se concilian y potencian mutuamente. Los instintos cooperan en el desarrollo espiritual de la persona y la vida corpórea pone su propio devenir en la libertad del espíritu que genera el orden. La voluntad que es iniciativa en el ser desde que es voluntad volente, se comporta como mediadora entre razón y sentido pues ambos se unen en el sentimiento de la voluntad objetiva que transforma a los dos en el don amoroso del que quiere a lo querido¹². Por este amor fundante se unen a la razón la sensibilidad y la inteligencia cuya “fineza” consiste, precisamente, en captar la humanidad profunda del hombre; es diversa de la “sutileza” de la razón inmanetista; ambas, sensibilidad e inteligencia de-penden de la intuición del ser y, por eso, conocer y querer están radicados en el sentimiento primitivo del existir¹³. Pero es imprescindible hacer notar cómo la voluntad *hace activa la intuición del ser* que, por sí misma, es contemplativa, porque el ser mismo se presenta como foco de amor. Sciacca se esfuerza en demostrar que en la misma síntesis primitiva el espíritu es ya *iniciativa* “sensible al Ser”, amor, don, tendencia de unión a lo conocido. En ese sentido, la mera libertad de “hacer” o libertad exterior es ilusión porque, al asimilar el espíritu a la naturaleza, esclaviza el existente al mundo; cuanto más es la libertad de poder hacer como libertad de posesión. En cambio la libertad del espíritu es libertad de *don*, libre en la libertad del Ser, finita en su subjetividad e infinita en su objetividad constituida por el ser como Idea. Claro está que ambas formas de libertad son necesarias al hombre, recuperadas en la dialéctica de la copresencia (que es convergencia) y de la implicancia mutua¹⁴. Y esta libertad interior, lejos de ser un “puro falseamiento idealista”, como cree Sartre, es, desde el origen, *iniciativa*; en cuanto tal, compromete al hombre entero porque el existente que es simultáneamente un “hecho” (*ens*) y un “acto” (*esse*) no adecua nunca el *ens* al *esse*; por eso, como principio autónomo, es tensión, inquietud perenne por el Ser infinito y, desde el punto de vista de la voluntad que quiere el bien objetivo infinito, es iniciativa en el Ser¹⁵, creación continua¹⁶. Consiste, primariamente, en poder tomar la iniciativa presentando su

¹² *La libertà e il tempo*, p. 32.

¹³ *Op. cit.*, pp. 33-34.

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 37-38.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 84.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 271.

propia evidencia que no se demuestra, pero que, desde el principio, indica la interna dinamicidad del ser-acto y, ella misma se afirma como acto que va creando su propio desarrollo.

b) *Los límites de la libertad*

Ya se dijo que los límites de la libertad confirman tanto la existencia cuanto la positividad de la libertad misma. La vida animal se comporta como límite, aunque sin el cuerpo no seríamos libres. El cuerpo es un bien y sus instintos deben ser artífices de la perfección del hombre. La vida animal es un conjunto de *necesidades subjetivas* y aunque es "otra" que la vida moral no se le opone necesariamente¹⁷; pero la libertad es impedida si el devenir de la vida animal significa la primacía del individuo que es el principio del *obrar subjetivo*¹⁸. Por eso, en cuanto toda cosa es subjetivamente querida, en el fondo el hedonista no elige. Análogamente, las *pasiones* ponen a prueba la libertad, pueden impedir su ejercicio, pero sin ellas el hombre estaría en desfavorables condiciones para ejercer su libertad; porque sus pasiones, aunque se dirijan por sí mismas a cosas subjetivamente queridas, ordenadas según la norma de la voluntad objetiva colaboran a la actuación de la persona¹⁹. Por cierto, no existe oposición entre naturaleza y libertad sino una dialéctica entre naturaleza "dada" y espíritu, de modo que cada hombre nace implicando un esbozo de lo que debe ser; misión de la libertad es ponerlo en obra, haciendo que el proyecto se realice. Entonces, el carácter se comporta como *condición* de la libertad y la libertad es tanto más fiel al carácter cuanto más lo libera de su naturalidad²⁰. También los males físicos son impedimentos del ejercicio de la libertad mientras no sean asumidos por el espíritu que tiene el poder de la iniciativa: "aceptado, el dolor cesa de ser un impedimento del libre querer"²¹ y, por medio de él, puede reconquistar una nueva inocencia espiritual. Del mismo modo, los prejuicios, el egoísmo, ciertas pasiones, provenientes de la educación y la vida en sociedad, limitan la libertad aunque queda siempre en pie la insostituibilidad de la iniciativa personal, ontológicamente anterior.

c) *De los límites de la libertad a la aceptación de la finitud.*

Pero todo lo dicho sobre los límites de la libertad apenas esconde aquello que verdaderamente constituye el fundamento de todo

¹⁷ *Op. cit.*, p. 44.

¹⁸ *L'uomo*, pp. 44-45.

¹⁹ *La libertà e il tempo*, p. 46.

²⁰ *Op. cit.*, p. 54.

²¹ *Op. cit.*, p. 55.

límite y que es el *límite ontológico* de todo lo finito, ya sea del "existente", ya del ente "real". Es cierto que puedo pensar cada acontecimiento como ligado a otro y a otro en serie indefinida por una mera conexión extrínseca, empírica; pero semejante serie no tiene en sí misma su propio principio y su cumplimiento²² y, por eso, cada acontecimiento podría no haber acaecido: Implica, cada uno, su no-ser inicial; es decir que "en el mismo momento en que advierto, aunque confusamente, que soy, advierto que no soy por mí, que soy 'existente', esto es, *por* otro; advierto, por lo tanto, a través de los límites de mi ser, que un (*el*) 'ser' no limitado, me ha hecho 'existir'"²³. El límite ontológico se muestra en el sentimiento de existir que es sentir el límite de mi ser. Esto no quiere decir exactamente que el ente finito "se hace" de la Nada porque "de la Nada no nace nada, ni siquiera la Nada"²⁴; soy *este* ente, no soy una "nada", pero no soy el Ser ni otro ser: Todo ente finito se define por aquello que es; por eso, toda determinación no es negación sino afirmación (desde lo interno) del límite ontológico sin el cual no sería lo que es. Luego, el límite ontológico es afirmación. Simplemente se trata de este ente que, no siendo otro ser ni el Ser ni un ser, no es por sí mismo; en consecuencia, "el límite ontológico de los entes finitos reenvía (...) al Principio de su existencia"²⁵. Esta es la razón por la cual el sentimiento vital-sensitivo (cuerpo) y el sentimiento intelectual-volitivo (espíritu) cuya unidad es el existente integral, consiste en *sentimiento creatural*²⁶.

El límite ontológico, fundamento de todo otro límite inmediato, es la condición ontológica de la libertad del hombre. Es libre sin ser ontológicamente autosuficiente; pero sin el límite no sería autónomo. Ontológicamente entonces, el acto primero de libertad del hombre es la *aceptación de su ser finito* como vínculo creatural y fidelidad al Ser y a todo ser²⁷. Esta fidelidad al Ser y a mi ser (*virtus originans*) tiene su opuesto en la no aceptación de mi ser finito (*peccatum originans*) que es la primera rebelión contra el Ser. La aceptación de mi finitud significa que yo trasciendo todo ente finito pero no puedo trascender mi propia finitud²⁸; sin embargo, desde que soy, el Ser es mi fin cuya actuación depende del mismo Ser como

²² *Op. cit.*, p. 63.

²³ *Filosofia e Metafisica*, I, p. 120; cf. también vol. II, pp. 88 y ss., *Opere Complete*, vols. 13-14, Marzorati, Milano 1962^a.

²⁴ *La libertà e il tempo*, p. 65; *Morte ed immortalità*, p. 152, *Opere complete*, vol. 9, *ibidem*, 1959.

²⁵ *La libertà e il tempo*, p. 66.

²⁶ *Op. cit.*, p. 66; *L'interiorità oggettiva*, p. 113; *Opere Complete*, vol. 1, *ibidem*, 1967^a. *Morte ed immortalità*, p. 284.

²⁷ *La libertà e il tempo*, p. 68.

²⁸ *Op. cit.*, p. 72.

respuesta a mi vocación de convergencia de todo el hombre en el Ser. Esta aceptación radical de mi finitud y de mi ser para el Ser (límite ontológico) muestra que la creatura nada es en la nada ni es nada, sino *de* la nada por el acto creador que introduce entre ella y Dios el *intervalo*. En la aceptación de mi propio límite, hago mía la *situación*; y este *acto* del existente que asume su situación (con sus limitaciones) vuelve evidente que *los límites confirman la libertad*²⁹ puesto que la libertad concreta es libertad del hombre "situado" y comienza a ser ejercida cuando el sujeto *la hace suya*, aunque, naturalmente, él no es la situación. Claro está que el hombre no trasciende su propia libertad y, por eso, lo más tremendo es que el límite de la libertad es la misma libertad³⁰.

d) *La libertad inicial como primera especificación de la iniciativa y las formas de la libertad*

La aceptación de mi finitud en la situación, implica la posibilidad de una actividad subjetiva de la libertad (cuya raíz es el individuo) o de un acto objetivo de la misma (cuya raíz es la persona). Por eso Sciacca se ve obligado a distinguir entre uno y otro acto propios de la libertad que constituyen la causa de dos modos fundamentales de la libertad: Se trata de la distinción entre *elección* y *escogimiento*. La elección (*scelta*) implica el predominio del momento subjetivo; el escogimiento (*elezione*) el predominio del momento objetivo. Se puede elegir entre dos males uno, pero se lo elige sin escogerlo, porque el escogimiento es el ejercicio pleno de la libertad. La elección no es siempre libre aunque sea voluntaria³¹. Se trata de una opción subjetiva no necesariamente libre aunque voluntaria; en cambio el escogimiento es *saber elegir*, como acto objetivo, siempre libre, del bien objetivo; domina y valora la situación sin extrañarse a ella. Se escoge en orden a la perfección de lo escogido: es amor de lo escogido reconociéndolo en su ser y, por eso, la libertad de escogimiento es liberación de la elección, salvo que digamos que el escogimiento es la elección de lo esencial. La elección es, en sí misma, buena y necesaria, pero es malo elegir sólo subjetivamente³²; es decir, es buena la libertad de elección objetiva u ordenada al ser y, en ese caso, *coordinada a la libertad de escogimiento*. Diríamos que lo "normal" en la existencia es la coordinación de la elección al escogimiento y que lo contrario a la naturaleza del hombre es la incoordinación en-

²⁹ *Op. cit.*, p. 75.

³⁰ *Op. cit.*, p. 76.

³¹ *Op. cit.*, p. 79.

³² *Op. cit.*, pp. 81, 82.

tre elección y escogimiento por el predominio de la subjetividad electiva.

Así como es dialéctico el ser, es dialéctica la libertad. En efecto, es acto que se va especificando, actualizándose, en perenne "hacerse" como acto inexhausto. La unidad originaria de sujeto y de ser intuitivo³³ que es la misma síntesis primitiva³⁴, es el *primum* ontológico que es *querer-acto*, sentir-acto y pensar-acto y condición esencial de todo *querer*, sentir y pensar; la misma interioridad objetiva es, por lo tanto, el *querer puro* (como es el sentir puro y el pensar puro): es pues, *acto puro*³⁵. En consecuencia, la libertad es, originariamente, *acto* de una voluntad finita en su subjetividad, pero objetiva por la inteligencia del *ser* (ser como Idea); por eso, la libertad es "acto tenso para cumplirse a través de las voliciones de los bienes finitos"; es, pues, *acto-que-se-hace*³⁶. En cuanto querer-puro, el existente es *iniciativa*; pero precisamente en cuanto es acto incumplido es desequilibrio. La Idea del ser es pues *esencia de la voluntad* (no sólo esencia del ser) y, por eso, es *iniciativa en el ser*. En cuanto dialéctico, el ser hace dialéctica a la voluntad que, por eso genera las formas del *tiempo* (como veremos después) cada una correspondiente a una forma de la libertad³⁷. La iniciativa es libertad ontológica y, en cuanto incumplible, trans-natural: Por consiguiente, así como la autoconciencia es la primera especificación de la síntesis primitiva desde el punto de vista del pensar-acto³⁸, así la primera especificación de la iniciativa es la *libertad inicial*³⁹. La libertad inicial trasciende todos los actos posteriores que, unificados, son libertad de iniciativa en el ser: La iniciativa en el ser por el Ser es el más alto nivel de la libertad como disposición al escogimiento absoluto. Brevemente, la libertad inicial depende de la ineludible aceptación de mi finitud en la situación, mientras que las demás "libertades" dependen de la necesidad de determinarse en elecciones y escogimientos parciales. Pero ya se trate de la libertad inicial, ya de las elecciones y escogimientos, el sostén de todas es el ser como Idea. La Idea del ser libera a la voluntad de lo finito haciéndola *disponible para el Bien infinito*, aunque especificándola siempre en la volición de los bienes finitos. La libertad inicial, en cuanto primera especificación de la iniciativa del existente, es personal y, por eso, todo acto libre es *creación personal*⁴⁰ que asume todos los "materiales" preexisten-

³³ *L'interiorità oggettiva*, pp. 40, 47, 48.

³⁴ *Atto ed Essere*, p. 40.

³⁵ *Op. cit.*, p. 42.

³⁶ *La libertà e il tempo*, pp. 85, 97.

³⁷ *Op. cit.*, pp. 84, 271.

³⁸ *L'interiorità oggettiva*, p. 98.

³⁹ *La libertà e il tempo*, pp. 85, 97.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 88.

tes; en cuanto creación personal, su acto inicial es momento del tiempo interior, fusión del pasado y el futuro: Luego, siempre es *novedad* y el tiempo es creación de la libertad; en consecuencia, el proceso de la libertad no es una dialéctica de afirmaciones y negaciones alternativamente puestas, sino todo lo contrario pues cada nueva iniciativa *suspende* la determinación precedente; *es* iniciativa *sobre* ella y, al mismo tiempo, *la implica* ⁴¹: Esta dialéctica es dialéctica de implicancia, de nuevas especificaciones en cada una de las cuales existe la voluntad entera. Si es así, entonces ser libre consiste en formarse a sí mismo según la voluntad libre que, en la aceptación de sí, se genera a sí mismo como autovolición porque se hace el ser que ya es: Decido yo mismo de mi existencia, pero no decido existir. Por eso la libertad inicial es *inexorable* como especificación primera de la iniciativa ⁴². Y si ser libre consiste en formarse a sí mismo, formar y desarrollar el propio ser significa adherirse integralmente en todo acto de voluntad a quien elige y escoge: “formarse” es comprometerse en el *trans-formarse*; es decir, es “formarse más allá de sí con y en aquello que se quiere y al cual se tiende” ⁴³. En esta tensión que es trans-formación, si el existente se dispone objetivamente respecto de un valor para el cual tiende con todo su ser, *es generado* por sí mismo; pero también lo es desde lo querido en la medida en la cual se adhiere o está en la decisión; semejante decisión es renovada de modo que el acto libre “dura” sin interrupciones producidas por arbitrios subjetivos (tiempo vacío). En verdad, decidirse es querer el bien o el mal: El bien si se quiere conforme al orden del Ser, el mal si se quiere de modo disforme respecto del Ser. Es precisamente aquí donde el hombre existencia el valor volviéndolo personal ⁴⁴; es “signo” de valor porque la conciencia del mundo y de la naturaleza es siempre “conciencia de mí que tengo conciencia del mundo” y, por eso, “es valor sólo en cuanto es signo del valor de los valores” ⁴⁵; personaliza el valor (de lo contrario no existiría el valor) y decidirse por un valor existenciándolo para trans-formarse, es decidirse por el Ser; por lo tanto, “la libertad es don de aquel don que es la existencia llamada a los valores en la luz del Ser” ⁴⁶. Pero donde esta actividad propia del existente se manifiesta en su esencialidad es en el querer el *otro*, porque querer-lo es decidirme por él en cuanto es persona. En este caso se trata del escogimiento del otro y escogerlo es asumirlo entero como es; tal es el amor, es “hacerme él” ⁴⁷, hacerme pura dis-

⁴¹ *Op. cit.*, pp. 92-93.

⁴² *Op. cit.*, p. 97.

⁴³ *Op. cit.*, pp. 98-99.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 100.

⁴⁵ *Atto ed Essere*, p. 106.

⁴⁶ *La libertà e il tempo*, p. 102.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 105.

ponibilidad. La presencia del *tú*, en la filosofía de Sciacca, es consecuencia inmediata de la libertad inicial a su vez especificada en el escogimiento del otro, único, insustituible; estado en el cual se inaugura la formación del *yo del tú* como promoción recíproca, dialéctica en la cual cae la lucha de las autoconciencias contrapuestas del señor y del siervo de la *Fenomenología* de Hegel⁴⁸; precisamente Hegel sostiene que siendo la autoconciencia para otra autoconciencia, en su duplicación, es multilateral; aquí, en cambio, la caridad que escoge al *tú* es *bilateral* aun cuando el otro no dé nada de sí porque ya nos hace el don de promovernos en el bien, amándolo; luego, la dialéctica que vale no es la del siervo y el señor sino la del singular que se transforma en su similar que es el *prójimo*⁴⁹. Las cosas son diversas de mí; solamente el hombre es semejante a mí, es decir, prójimo.

Todo acto de elección y de escogimiento supone la aceptación (o rechazo) de mí mismo⁵⁰ y de mi *tú*, todo entero. Todo entero significa cuerpo y espíritu pues no solamente el espíritu es personal sino también el cuerpo; por eso, la libertad *inicial* es, simultáneamente *elección* de mi cuerpo y *escogimiento* de mi espíritu⁵¹: Aceptación de mí es aceptación de todo el hombre que yo soy escogiendo mi espíritu y eligiendo mi cuerpo y, con todo yo mismo, los valores espirituales de los cuales es "signo" la existencia. Esta libertad inicial es, pues, *elección* de la vida y *escogimiento* de la existencia, implicadas y copresentes; ambas, elección vital y escogimiento existencial, *convergen*, porque son copresentes los dos órdenes de valores, corpóreos y espirituales, vitales y existenciales. Se eligen las *cosas*, se ecogen los *valores*, pero se implican. Por lo tanto, ya podemos hacernos cargo de la interna dialéctica de las *formas* de la libertad: "Todo acto libre o en el orden del ser implica todas las formas de la libertad, inicial, de elección y de escogimiento: la primera porque es presente en las otras dos; la segunda y la tercera en cuanto nada puedo querer prescindiendo totalmente de mi cuerpo, de la vida y de los valores vitales, o de mi espíritu o de los valores espirituales; por lo tanto, todo acto libre es inclusivo de los planos de la vida y de la existencia: la libertad existe toda en cada acto suyo como el hombre está entero en cada una de sus formas de actividad. Por otra parte, todas las libertades son especificaciones de la iniciativa en el ser, y el ser es infinito"⁵². Así, aun cuando el existente alcance el escogimiento absoluto (escogimiento de Dios) no deja el hombre de

⁴⁸ *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Rosen, pp. 115 y ss., f.c.e.m., 1966.

⁴⁹ *La libertad y el tiempo*, pp. 107-108.

⁵⁰ *Op. cit.*, pp. 68, 85, 109.

⁵¹ *Op. cit.*, pp. 96, 109.

⁵² *Op. cit.*, p. 111; cf. también pp. 146, 150.

ser un ente finito corporal-espiritual; por eso, aun en este acto absoluto implica y tiene copresentes todas las formas de la libertad; se conservan los valores vitales y mundanos precisamente amando a todo ente en su grado de ser ⁵³. Con lo cual Sciacca, quizá sin haberse dado cuenta, formula nuevamente, en el plano metafísico, aquel imperativo moral *Tu devi amare*, que era amor a todo de tal modo que cada acto libre fuera un acto de amor ⁵⁴.

2. LA LIBERTAD DE ELECCION

a) La elección subjetiva y el mal como iniciativa contra el ser.

La convergencia de los valores vitales y existenciales nos muestran que "vida" y "existencia", cuerpo y espíritu, constituyen unidad sustancial. Los actos del cuerpo, no libres todavía pero tampoco puramente animales, son también actos del espíritu. Supuesta siempre la libertad inicial, cuando en el nivel ínfimo, predomina la vitalidad, la primera forma de libertad que se ejerce es la libertad de *elección* que Sciacca llama libertad *infantil*, de básica importancia durante toda la vida en orden a los bienes vitales subjetivos ⁵⁵. Cuando esta libertad predomina absolutizándose, la libertad vital se corrompe en infantilismo pues la elección no madura en el escogimiento ⁵⁶. Cuando esta libertad infantil madura, se vuelve palabra del cuerpo y del espíritu, demostrando que "las 'realidades' corporales y las 'existencias' espirituales tienen importancia 'simultánea'" ⁵⁶. Entonces, ya desde este nivel ínfimo de la libertad se percibe que la libertad tiene la misma extensión infinita de la voluntad (que es querer-puro, querer-acto, iniciativa originaria) coincidente con la esencia del ser o ser como Idea ⁵⁷; por eso, *después* de todas las elecciones queda intacta su capacidad infinita solamente colmada por el Infinito. Precisamente aquí asoma la posibilidad del *mal* pues así como la libertad originaria es la iniciativa en el ser, el mal es el empleo disforme de

⁵³ *Op. cit.*, p. 112.

⁵⁴ *Linee di uno spiritualismo critico*, en *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, p. 231; después, en *Teoria e pratica della volontà*, *ibidem*, p. 546.

⁵⁵ *La libertà e il tempo*, p. 144.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 145.

⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 146, 84; cf. los casi innumerables textos paralelos: *La metafisica dell'esperienza interiore*, en *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*, II, pp. 18, 22, 24; *I due idealismi*, en *Studi sulla filosofia moderna*, pp. 21-22, 24, 27-28; *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, pp. 58, 61, 87 y ss.; *Interpretazioni rosmiane*, pp. 19, 21, 57, 60, 70, 74 y ss., 106, 108, 135; *Filosofia e Metafisica*, II, pp. 115-116, 118-128, 173, 227; *Quel es el idealismo*, pp. 8, 39, 54-57; *L' interiorità oggettiva*, pp. 32, 36, 37, 79, 84; *Atto ed Essere*, pp. 16, 37-56; *L'uomo*, p. 108, 111, 119, 122; *Morte ed immortalità*, pp. 182-183, 264, 266, 268, 273-274.

la voluntad o *iniciativa contra el ser* que es, precisamente, “elegir y producir los bienes subjetivos *sólo* subjetivamente”⁵⁸. En este caso, la voluntad corrompe el orden objetivo porque se determina subjetivamente, clausurándose en el singular y usando todo, valores, personas, sentimiento, en “función” de apetencias subjetivas. A este peligro siempre presente en todos los grados de la libertad, se opone la libertad verdadera que elige y produce objetivamente los bienes finitos bajo la luz permanente del fin supremo de la libertad total. Esta libertad que es libertad inicial en el momento número uno, es también una primera conciencia del tiempo que comienza a existir desde aquel acto primero que es, simultáneamente, conciencia de mi miseria: Es la iniciativa de la voluntad infinitamente volente en la luz del ser como Idea. Precisamente este primer descubrimiento de mi ser libre (poder de elegir) provoca el rompimiento del equilibrio; es entonces cuando la libertad nace a la conciencia como *vértigo*⁵⁹. El primer acto de la voluntad aparece en el abismo del “dato”, donde el hombre ejerce (y se descubre) el *acto* de su libertad; desde allí comienza a afirmarse como persona, desde aquel transfondo de lo preconstituido: Desde allí irrumpe la libertad infantil que lo quiere todo bajo el dominio de la espontaneidad de instintos e impulsos. Como en el niño, la elección es *extensiva* y no intensiva porque es inmadura⁶⁰. De todos modos, la libertad infantil nos acompaña toda la vida y hace “infantiles” a los hombres “maduros” cuando no ha sido potenciada en el nivel de la elección objetiva, existencial. La voluntad que quiere *sólo* subjetivamente, es la iniciativa contra el ser, es la *mala elección*⁶¹ que bloquea al existente en el nivel sárquico-psíquico. Pero el mal no es solamente iniciativa contra el ser sino también el no tomar iniciativa alguna; cuando la libertad se hace incómoda y se presenta como un “peso” para mí, suelo coagularla en mera “opinión pública”, anónima, en la cual el “querer” se transforma en producto social, la libertad que es interior se vuelve exterior, delegada en la “organización” y corrompida en la “rutina”; en ese caso, ya casi no hay más hombre pues su tiempo se ha hecho exterior, sus elecciones cotidianas se han vuelto “diarias”, sin futuro, su libertad se ha puesto al servicio de la vida animal, se ha convertido en inesencial y las mismas cosas que elige se le presentan como “hechos” u “objetos” sin historia.

⁵⁸ *La libertà e il tempo* p. 147.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 151.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 153.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 156.

⁶² *Op. cit.*, pp. 158-159.

La libertad de elección motivada subjetivamente, se estabiliza en la voluntad de mando, en la "gloria", en el mero éxito; es puro "poder hacer" y "tener" como no-impedimento⁶³ que mira todo desde el mínimo nivel siendo impotente para elevar al hombre por encima de su egoísmo; conserva lo tenido como "hecho de tener"⁶⁴ sin convertirlo nunca en acto de ser; como la razón ética, la volición puramente subjetiva es libertad de posesión y no de don⁶⁵. Se trata pues de la integralidad a la inversa, es decir, el *mal*. Sciacca llama a esta libertad, la libertad *idiota* del hombre sin cualidad, empeñado en el crecimiento cuantitativo de su *tò idion*, "sustancia" o "propiedad" que lo califica sólo cuantitativamente, poniéndolo en el nivel de la *idiotes* de los negocios e intereses y que puede simbolizarse en Judas, el hombre de negocios que, siguiendo a Jesús, había hecho *sus* cálculos en orden al éxito temporal de Jesucristo⁶⁷. La libertad idiota funda una especie de "mística" de la libertad del "hacer" y del "tener" propia del capitalismo y del comunismo⁶⁸. Pero, de acuerdo con la dialéctica de la integralidad (de la implicancia y la copresencia) hay una positividad esencial en el acto de la libertad de elección, la cual es útil, económica, sacra, fundamento de las otras libertades y, por eso, momento ineliminable de la compleja dialéctica de la libertad: La libertad de elección es válida *si se objetiviza*⁶⁹ liberándose de su propio nivel, potenciándose como libertad no del mero hacer o tener sino en el ser y por el ser.

b) *La elección subjetiva y su recuperación en la dialéctica vida-existencia del escogimiento objetivo.*

La necesaria libertad de elección es recuperada en su positividad en la dialéctica "vida-existencia" (fundada en la dialéctica "realidad"- "existencia" de *Atto ed Essere*) manifestativa de la unidad de las formas de la libertad que, en cuanto *unidad* de todas ellas, es libertad *integral*⁷⁰. El cuerpo es ordenado al espíritu, el espíritu al cuerpo y el todo actuado en la libertad de escogimiento cuyo fin supremo no es

⁶³ *Op. cit.*, pp. 161-164.

⁶⁴ *La hora de Cristo*, p. 146, trad. de J. J. Ruiz Cuevas, Miracle, Barcelona, 1964.

⁶⁵ *L'uomo*, p. 243.

⁶⁶ *La libertà e il tempo*, p. 168.

⁶⁷ *Lettere dalla campagna*, pp. 49-50, Opere Complete, vol. 25. Marzorati, Milano. 1966 2.

⁶⁸ *La libertà e il tempo*, p. 168; *La hora de Cristo*, pp. 136 y ss.

⁶⁹ *La libertà e il tempo*, p. 170.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 170.

ya el mundo. La iniciativa en el ser, fundamento y fuente de toda libertad, hace que la voluntad quiera el Ser como fin supremo siempre *actual*. Por eso, la voluntad puede querer *todo* porque *nada* quiere como a aquel fin; de ahí su “desasimiento” de todo ⁷¹. Quizá se pueda rastrear en los místicos, particularmente en los místicos españoles, los antecedentes de la dialéctica del *desasimiento* y del *compromiso* que surge casi espontáneamente de la doctrina de Sciacca sobre la libertad; porque, como en los místicos, debido a la trascendencia del fin supremo de la voluntad, que es actuado en cada caso pero que indica la distancia infinita entre interioridad y Ser, hay en el hombre que escoge objetivamente un *desasimiento de todo*; pero, al mismo tiempo, en cuanto la voluntad quiere todo en el ser por el Ser, hay en el hombre un *compromiso por todo*. El compromiso es pues escogimiento, es amar todo libremente en cuanto todo es término de la voluntad por el fin último de la existencia en el mundo sin que ningún ente sea su fin supremo ⁷².

El desasimiento, unido al amor por todo ente, prepara el impulso, es decir, el compromiso amoroso cuyo mediador es el ser como Idea; en efecto, la unión perfecta con el ser es el “ser amoroso” por el cual el sujeto nada podría amar sin el infinito del ser o fuera de él, luz de toda verdad ⁷³. Tal es la razón profunda por la cual la vida debe ser amada con compromiso, pero solamente como *término*; término y fin están coordinados y este último no se actúa sino por el primero; en otras palabras, compromiso-desasimiento están mutuamente exigidos ⁷⁴. Me comprometo desasido y me desprendo comprometido, en la enfermedad y en la salud, en el placer y en el dolor; pero en cada situación donde lo práctico, la situación tiene un fin que le trasciende. Pero precisamente porque el destino de la persona es incumplible en la temporaneidad del mundo, ninguna cosa es incumplida porque la incumplibilidad de la existencia hace que, en cada momento, sean cumplidas; como vimos, la vida no es “interrumpida” por la muerte, sino cumplida en orden a la existencia incumplible que la muerte pone en la condición de cumplirse ⁷⁵. Por consiguiente, lo propiamente existencial es el desasimiento de toda cosa, de toda obra, como si en este momento debiéramos dejarla y, a la vez, compromiso en el llevar a cada cosa u obra a su pleno cumplimiento. Nuestro estado ontológico puede ser designado con la

⁷¹ *Op. cit.*, p. 171

⁷² *Op. cit.*, p. 172; *Morte ed immortalità*, p. 224.

⁷³ *Atto ed Essere*, p. 111.

⁷⁴ *La libertà e il tempo*, pp. 172-173.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 174.

expresión “desasimiento comprometido”⁷⁶, por el cual todo debe ser amado en su orden objetivo. Se trata pues de la difícil tarea de *amar todo* con el compromiso que cada cosa exige por su mismo ser y, al mismo tiempo permanecer desasido de todo, siempre preparado a la renuncia por otro compromiso⁷⁷. Este desasimiento comprometido (o compromiso desasido), en cuanto expresión del *status* ontológico del hombre, es también la misma dialéctica de copresencia e implicancia de vida y existencia cuya integralidad debemos siempre conquistar: Las necesidades de la vida y de la existencia son pues simultáneas y, a la vez, eliminan la dialéctica negativa de la “concupiscencia” y la “apatía” que es la dialéctica del *mal* (iniciativa contra el Ser). Es decir, así como el *bien* es dialéctica del desasimiento y del compromiso porque es iniciativa en el ser por el Ser, el *mal* es su inversión como *cupiditas-noluntas*⁷⁸: Concupiscencia, en cuanto quiere todo subjetivamente desconociendo el orden objetivo de la voluntad por la actuación de la pura libertad de elección; apatía, en cuanto se abstiene de todo (lo contrario del desasimiento) por el desprecio de todo. Pero querer todo subjetivamente es *negar el ser* y, a la vez, no querer nada no por desasimiento sino por apatía porque todo es no-ser, es también *negar el ser*. El odio niega el ser por la concupiscencia o por la apatía; solamente el amor desasido compromete, afirma el ser. A la concupiscencia falta el desasimiento, a la apatía el compromiso. En cambio el amor libera en cuanto es voluntad que quiere en el orden objetivo del ser; y este desasimiento comprometido es conciencia de que todo cuanto hacemos en el tiempo de la vida es una *broma*, aunque seria y decisiva porque de ella depende el destino de nuestra existencia: “Divino *humanismo* de la libertad en el ser por el Ser, el mismo del compromiso y del desasimiento, y antitético de la *ironía*, satánica, categoría de la apatía y de la concupiscencia”⁷⁹. El humorismo, aun en la elección, se identifica con el acto de amor iluminado por el ser, mientras la ironía es siempre desesperado acto de egoísmo. Pero, al cabo de estas reflexiones, la dialéctica desasimiento-compromiso pone en evidencia la positividad de la libertad vital de hacer y elegir, cuyo buen uso no reside en el dominio ni en la posesión de cosas, sino en el *querer objetivamente* y, al mismo tiempo, en el *amar todo ente en cuanto tal*, inscribiendo así intereses, deseos, necesidades vitales en el orden objetivo de la

⁷⁶ *Morte ed immortalità*, p. 223.

⁷⁷ *La libertà e il tempo*, pp. 176, 265, 266, 274, 277.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 177.

⁷⁹ *Op. cit.*, p. 179.

voluntad⁸⁰. Según este orden de la voluntad (iniciativa en el ser) tanto respecto de los valores vitales ("materiales") cuanto a los espirituales o existenciales, la acción libre practica el compromiso, pronto, en cada caso, para el desasimiento; por eso el amor es *discreto*. Sciacca quiere significar con esto que está pronto a retirar su compromiso si el deseo del otro lo solicita. Todo lo cual prueba que, en el existente, no hay nunca una pura actividad material porque, en cada acto "material" existe un "demás". Objetivamente *escogidas*, las cosas no son solamente instrumentos, sino cosas "reales" que se hacen *existentiales* por el acto del existente⁸¹; no es la existencia reducible a cosa-real sino que la existencia *precede* a la realidad⁸² y, por eso, sólo *existe* la persona que encarna, personaliza, existencia, los valores⁸³. Por ese motivo, el mundo implica a la persona y es re-envío al Ser; si, por el contrario, el mundo (y las cosas) es pensado como mero instrumento, sólo reenvía a sí mismo quedando la voluntad prisionera del mundo desvalorizado⁸⁴. Cuando la voluntad quiere *subjetivamente* (libertad de elección subjetiva) la libertad del "otro" es apenas *límite* de la mía; el otro se comporta como rival, amenazante cual el otro de Sartre, enemigo al cual desconozco como semejante; pero cuando la voluntad quiere *objetivamente* (libertad de elección objetiva, buena elección que es ya escogimiento) el "otro" no aparece como límite sino que mi acto es *reconocimiento* de su libertad, como "expansión" de mi libertad en relación con la suya; en esta alteridad aparece el *tú* por el cual puedo ser *yo*; se trata del "otro semejante a mí"⁸⁵, cuya libertad es proporcional al acto mío por el cual puedo promover la suya.

La libertad de elección es libertad *exterior*, en cuanto ordenada a las cosas-reales, a la vida y, por consiguiente, en cuanto liberación de los límites que nos impiden lograr nuestro pleno hacer u operar⁸⁶; pero, aun cuando pudiéramos hacer *todo* cuanto nos es necesario a la libertad vital, todavía no hemos comenzado a ser libres. La libertad de elección es sólo el proceso de remoción de impedimentos para procurar el bienestar y la organización. De ese modo, superando tiranías, desorden, despotismos, etc., se pueden ir creando condiciones favorables que, sin embargo, *jamás harán libre del mal a un solo*

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 180.

⁸¹ *Atto ed Essere*, pp. 77, 78.

⁸² *Op. cit.*, p. 80.

⁸³ *Op. cit.*, p. 89.

⁸⁴ *La libertà e il tempo*, p. 182-183.

⁸⁵ *Op. cit.*, p. 184.

⁸⁶ *Op. cit.*, p. 187.

*hombre*⁸⁷, porque ser, de veras, libre, es tarea personal consistente en el seguir el orden objetivo de la voluntad. Se puede concebir un hombre no-libre respecto de los impedimentos y límites exteriores, pero sí libre interiormente con la única condición de querer según el ser; es decir, capaz de ejercer el acto de escogimiento objetivo que es, simultáneamente, interioridad-objetiva. La elección subjetiva es recuperada en el escogimiento objetivo, la libertad exterior en la libertad interior que es *libertad del mal* que quiere según el orden del ser, el mismo orden de la caridad y la justicia⁸⁸. Las elecciones son así asumidas y suspendidas en el escogimiento objetivo que genera el tiempo de la existencia. La libertad "existencial" del existencialismo, desde la perspectiva sciaquiana, no sería más que el proyecto del ec-sistente pero en la inmanencia de la elección subjetiva; por eso, no sería de veras "existencial" sino realizada solamente en el nivel de lo "real" y lo vital donde nunca el hombre puede actuar su libertad interior; en cambio, la libertad como escogimiento objetivo e interior, asume las exigencias del nivel del proyecto vital y lo inscribe en el orden del *ser* presente como infinita posibilidad en la *Idea* del ser. Sciacca pone en evidencia el fundamento *ontológico* de la libertad y hace ingresar el acto libre en la misma estructura ontológica de la persona.

3. LA LIBERTAD DE ESCOGIMIENTO

a) *El escogimiento como voluntad de amor y la tentación de la pasión de sí misma.*

Así como el acto primario de la conciencia es conciencia de la presencia de un objeto infinito, contenido inagotable, ser como *Idea*⁸⁹, así la libertad interior es consenso al ser, volición primaria exenta de coacción, aunque pueda ser constreñida desde el exterior. La libertad es libre con libertad interior, es *iniciativa* en el ser por el Ser a través de la volición objetiva de todo ser⁹⁰. El mero "hacer nuestra voluntad" no es aun la libertad espiritual: Es menester el pasaje de la *cupiditas* a la *charitas* por el acto de la libertad *objetiva*. Dada la inactualidad de su siempre actual exigencia, puesto que el

⁸⁷ *Op. cit.*, p. 189.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 191.

⁸⁹ *Atto ed Essere*, p. 37.

⁹⁰ *La libertà e il tempo*, p. 245.

espíritu es acto inexhausto⁹¹, le es conveniente al espíritu colocarse en disposición —con toda la caridad y la fe de que sea capaz— de la esperanza de un *don* gratuito, el único que puede convertirla en *voluntas charitatis*⁹². Entonces la voluntad, asumida por el amor como sentimiento objetivo, rescata toda elección en el escogimiento. Solamente la libertad de escogimiento edifica al hombre entero ordenándolo al Ser; por eso, sólo el escogimiento está verdaderamente preparado para hacer frente a la casualidad y a la suerte. Respecto de la casualidad imprevisible, negativamente significa el abandono a ella satisfechos de ser los protagonistas aunque sin haberlo querido, sin el “peso” de la libertad; es una irrupción de lo irracional en la racionalidad; psicológicamente viene a confortar a la voluntad mortificada por la necesidad mecánica o finalista al enseñarle que también la misma necesidad está sometida a excepciones⁹³. En cuanto a la suerte (*fortuna*) siempre se refiere a “alguna cosa que el hombre voluntariamente contribuye a preparar, provocar”, como perspicacia para saber ver las ocasiones favorables y convertir en favorables a las adversas; es pues obra del hombre. Tanto respecto de la casualidad cuanto de la suerte, el hombre señor de sí mismo por el escogimiento objetivo, convierte cada hecho casual, cada evento de la suerte, sin convertirse a ellos. En el mundo griego la libertad tiene un sentido trágico frente a la Necesidad adquiriendo un sentido y un contenido religioso que muestra la exigencia teológica identificada con una exigencia cosmológica. En Platón y en Aristóteles no ha sido resuelto el problema de la libertad como problema de conocimiento: Por un lado la libertad se reduce a la voluntad de dominio de las pasiones (vivir según la razón); por otro, se reduce a la libertad de seguir el orden cósmico, de modo que la libertad es sabia cuando quiere según la naturaleza. Sciacca ve aquí la libertad como liberación de la ilusión de la libertad, desde que todo es determinado desde un orden objetivo eterno que pone la necesidad de que el hombre lo acepte⁹⁴. Esta voluntad es aceptación de la necesidad objetiva que se traduce en no querer otra cosa que el orden racional hasta identificarse, precisamente, con ese mismo orden objetivo; en consecuencia, el momento religioso transcrito en el religioso-moral, carga a este último de una potencia mística que hace de la “voluntad-frente-al-hecho” la gran protagonista.

⁹¹ *Atto ed Essere*, pp. 20, 42, 45, 50, 57-58.

⁹² *La libertà e il tempo*, p. 246.

⁹³ *Op. cit.*, p. 249.

⁹⁴ *Op. cit.*, pp. 253-254.

Pero la gran tentación se hace presente en el *amor fati* de Nietzsche: En cuanto aceptación del "eterno retorno" y, a la vez, voluntad de osar contra lo imposible, revela "un sentido místico-religioso de la misma libertad, cuya fuerza en la fe fatal del Dios desconocido" y todo movimiento de ella es la prueba de la fidelidad a su destino: "la libertad experimenta su impotencia frente al hecho por un desconocido destino superior"⁹⁵. Esto encierra una verdad desde que la libertad en términos de "destino" muestra la "paradoja" de la libertad misma que, como escogimiento, se bloquea porque hace del escogimiento el propio destino; es lo mismo que decir que se trata de la libertad esencial por lo esencial frente al cual nada hay ya que elegir. Victoria sobre la indecisión, pero también peligro de satanismo, es decir, de permanecer suspendidos del "más tarde" suspendiendo, a la vez, la libertad de los otros por medio de indescifrables intenciones a las que falta el reconocimiento del *tú*.

En el nivel del escogimiento, la libertad corre el tremendo peligro de ponerse como "pasión" de sí misma⁹⁶ que es, en el fondo, voluntad de ser Dios, soberbia. Es voluntad de libertad absoluta, pero antes que la libertad lo que quiere es la absolutez misma. Desde esta posición rechaza como "retórica" toda concepción que se conforma con parcialidades. Pero, por la imposibilidad de hacerse de veras absoluta se adhiere a la "persuasión" de la nada y del no-ser de toda cosa: "posición 'aristocrática' y viril nihilismo que significa la decisión suprema de escoger el destino inmutable con un acto absoluto" en el cual la voluntad conquista su absolutidad: Esta es la libertad de Lucifer⁹⁷. Pero la voluntad de amor invertida ("pasión" de sí misma) en cierto modo revela la positividad del escogimiento de amor que también procede con cierta fatalidad al servicio del ser: sigue a la verdad y no admite ya otra elección. Ha elegido su vocación de iniciativa *en* el ser y *por* el Ser y obra con la ineluctabilidad del destino; no puede ser más que voluntad de amor de todo ente en su grado de ser. Así, desde el ser, la libertad recupera toda la validez de lo finito humano y natural fuera de la absolutización, tanto positiva como negativa⁹⁸. Es el caso del Apóstol cuya libertad está "encadenada" por el *ser* y por la *fe*: está lleno de amor, no es fanático, no tiene secuaces sino fieles, prisioneros todos de la misma verdad; su voluntad no se impone, atrae. El hombre verdaderamente libre siente el gozo del ser; pero, al mismo tiempo, la tristeza por la

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 256.

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 257.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 258; *ibidem*, p. 257, nota 7.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 259

no posesión del amor absoluto. Quizá sea ése el motivo profundo de aquella expresión de Sciacca: "Quien no sabe ser triste no sabe ser hombre: se contenta con su estado, como las bestias" ⁹⁹.

b) *El escogimiento de amor como suspensión de las elecciones.*

Ya he dicho antes que la libertad de escogimiento es reconocimiento de todo ente en la "indiferencia" por cualquier interés vital y mundano y su movimiento no es otro que el amor (*eligere* es *diligere*). Es voluntad de servicio a todo ente, persona o cosa, cuyo ser no es solamente elegido sino *escogido* como el bien que es mi bien, de mí mismo todo entero, espíritu-cuerpo ¹⁰⁰. Nuevamente se descubre aquí una convergencia de reflexiones de la juventud y de la madurez; de la juventud porque desde la exigencia de integrar el actualismo "reproponiendo la concretidad del acto desde el punto de vista moral" ¹⁰¹, desemboca en la necesidad ontológica de amar a todo ente en su grado de ser ¹⁰² y porque, en la madurez, del sentimiento del ser moral como vínculo de la existencia y la Idea ¹⁰³, concluye en la necesidad de amar a todo ente en su grado de ser. En esta perspectiva, todo ente es descubierto en su verdad de ente, profundizado en su ser que implica el misterio en el cual es inscripto todo lo que es. El escogimiento es liberador y *libera de las otras elecciones*; constituye la libertad a nivel de la *existencia* sin que disminuya el de la vida y el de la elección. Precisamente escojo lo escogible sólo por su grado de ser haciéndome *disponible* al *reconocimiento* de su ser; es acto de amor por lo que los entes *son* y no mero deseo por lo que los entes *sirven* ¹⁰⁴.

El escogimiento, en efecto, "suspende" la elección desordenada (voluntad de mal) confirmándose como libertad en el bien, como constante iniciativa de permanecer en el ente escogido. El escogimiento es acto siempre nuevo pero siempre idéntico. Y en el hombre formado hay armonía entre las dos formas de libertad, pero predomina la intemperancia del amor transnatural, ya que tal es el estado del hombre ¹⁰⁵. El escogimiento del ente predilecto es también ini-

⁹⁹ *Note di Diario*, en *La Clessidra*, p. 147, Opere Complete, vol. 10, Marzorati, Milano, 1963^o.

¹⁰⁰ *La libertà e il tempo*, p. 260.

¹⁰¹ *Illusione e realtà* (1934), en *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, p. 38.

¹⁰² *Teoria e pratica della volontà*, en *Dall'attualismo allo spiritualismo critico*, pp. 549-551.

¹⁰³ *Atto ed Essere*, p. 116.

¹⁰⁴ *La libertà e il tempo*, p. 262.

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 263; *L'uomo*, p. 191.

ciativa en el Ser como acto de amor entero de tal ente escogido, es la *inobjetivación total* en el Ser ¹⁰⁶; libre la voluntad del cambio sucesivo de las elecciones, el amor hace que *nada* pueda ser mercancía de cambio. La voluntad sobrepasa el plano de la generosidad o del mero "dar" para colocarse, con decisión unívoca, en el plano de la caridad o del "dar-se" que es amor según su orden sólo si el *yo* se da al *tú* por amor de Dios que es el *Tú* común. En otras palabras, "la generosidad es *dar*, la caridad es *darse* (...). La caridad se hace con humildad y amor, haciendo propia la causa del semejante, sufriendo sus sufrimientos; la generosidad no requiere ni amor ni humildad, y el generoso no carga sobre sí la causa del prójimo: le ayuda, *da*, no *se da*" ¹⁰⁷. La caridad entonces, el amor que escoge, "es más que una virtud: es la moral elevada al nivel de la mística" en la cual el prójimo es verdadera *presencia interior* ¹⁰⁸; combativa y violenta" ¹⁰⁹; en razón de la existencia los bienes temporales son *dones* de Dios para la paz temporal ¹¹⁰. En este nivel, al escoger cualquier cosa, escojo a Dios; de ahí que sea la perfección de la libertad que es el *escogimiento absoluto* como amor de Dios y de toda cosa por su amor.

El escogimiento es lo contrario del arbitrio porque es *discreción* en cuanto "conoce y hace aquello que a la otra persona o cosa la conviene para su bien" ¹¹¹. Y así, escoger es ser discreto y, a la vez, rendirse a la discreción del otro haciendo recíproca la discreción. Como ya vimos, el escogimiento es compromiso total que implica el desasimiento total precisamente porque todavía no es el compromiso absoluto, reservado a Dios; simultáneamente no excluye la "indiferencia" hacia el ente escogido porque quien escoge no ignora los otros bienes por los cuales podría tener el mismo compromiso unido al desasimiento. Esto me constituye en la libertad de fruición que promueve mi perfeccionamiento en la medida en la cual dándome promueve la del otro: El *desasimiento* (pues toda elección excluye el compromiso absoluto) y a la vez la *indiferencia* (pues toda cosa es buena en sí) hacen que la libertad fortificada por la discreción sea *imparcial* ¹¹². Este amor ordenado es la justicia porque todo ente es merecedor de amor, pero no del mismo amor, pues la igualdad en el amor sería injusticia: La voluntad de escogimiento sería

¹⁰⁶ *La libertà e il tempo*, p. 264.

¹⁰⁷ *La hora de Cristo*, p. 121.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 122.

¹⁰⁹ *Atto ed Essere*, pp. 116, 121.

¹¹⁰ *La hora de Cristo*, p. 135.

¹¹¹ *La libertà e il tempo*, p. 265.

¹¹² *Op. cit.*, p. 266; cf. también pp. 171-178; *Morte ed immortalità*, p. 223.

injusta si no amase a Dios, al Ser, con amor absoluto, que es la justicia que le debe. Y así con todos los entes en su grado propio. Por eso la libertad de amor es *recogimiento* de la voluntad, de la mente, del corazón, tensión de don sin atarse a nada. En pocas palabras, es escogimiento que suspende y asume las elecciones.

En este nivel del escogimiento de amor, se pone el tema de la libertad del otro en cuanto la libertad de cada uno es disponibilidad y compromiso recíprocos, donación mutua¹¹³. La mutua donación vuelve superflua toda explicación porque es comunicación esencial, allende la misma palabra insuficiente; la plenitud de este silencio es el espacio de los sentimientos puros y, por eso, el silencio es más que la palabra, "más profundo que toda palabra"¹¹⁴ y, a la vez, la palabra está "penetrada de silencio"¹¹⁵, de modo que, en este espacio donde los sentimientos se encuentran, el silencio se comporta como un aislante y, al mismo tiempo, como el "conductor" más eficaz¹¹⁶. Es aquí donde la conciencia, como ya vimos, es diálogo interior y comunicación primera¹¹⁷ donde se realiza la libertad de amor, celosa, personal, toda entera en cada singular¹¹⁸ realizándose en el reconocimiento entero de toda la libertad del otro, siendo ambos, *yo y tú*, un solo acto de amor, hijo de dos libertades de cuya unión nace una libertad *nueva*, o sea *común*, implicante, inmediatamente, de una evidente *fraternidad* y, mediatamente, de una *Paternidad*¹¹⁹.

La libertad de escogimiento entonces, es crear la otra persona tal como es y dejarse crear tal como somos. El otro, en el plano de la exterioridad, *se elige*; en el de la interioridad, *se escoge*; lo cual es cierta "creación" u obra de arte de la libertad de amor o libertad poética; es *iniciativa continua*¹²⁰ que, en cuanto acto inactuable, sabe de su inagotabilidad que es la misma de la existencia inmortal: Cada uno es "continente" y "contenido" del otro, anticipación del otro como su futuro de eternidad. Aunque, para ello, ya nada podemos hacer. Luego, siempre el escogimiento como libertad de amor, suspende y descarta las elecciones transformando lo que es temporáneo en presente, lo ocasional en destino, exclusivo y unánime a la vez; por eso la libertad de escogimiento es disponibilidad como compromiso total en el sentido del transformarse en el escogido: En ese

¹¹³ *La libertà e il tempo*, p. 268.

¹¹⁴ *Come si vince a Waterloo*, p. 106. Opere Complete, vol. 2, Marzorati, Milano, 1963.

¹¹⁵ *Op. cit.*, p. 117.

¹¹⁶ *Op. cit.*, p. 129.

¹¹⁷ *L'interiorità oggettiva*, pp. 104 y ss.

¹¹⁸ *La libertà e il tempo*, p. 269.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 270.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 271; cf. también p. 84 y *Morte ed immortalità*, p. 165.

sentido, la *disponibilidad es el ser de mi libertad*¹²¹. En la disponibilidad, la voluntad "comprometida" está simultáneamente "desasida", de sí y de aquél que ha escogido; pero ser disponible exige la *disponibilidad absoluta por Dios*. De modo tal, sin embargo, que Sciacca salva la posible oposición entre el mundo y Dios, por la activa copresencia y paz operante de ambos; simultáneamente la libertad es, pues, libertad *en y del mundo*; es disponible para Dios y, por eso, "núbil"; unida a aquél a quien escoge y, por eso, "desposada"¹²². Es precisamente aquí donde el escogimiento *libera de las elecciones* uniéndose a lo escogido y cerrando las demás posibilidades. En este nivel se realiza la libertad del hombre espiritual, por contraposición del nivel "sárquico" y el nivel "somático": El hombre sárquico que hace de lo corpóreo una masa de deseos, practica la libertad de elección que tiene el máximo de extensión y potencia en ese nivel; es ciega y es la libertad perdida, muerta, bestialmente infantil¹²³; el hombre somático se considera un organismo al cual la voluntad no lo pone como relativo a un orden superior; por eso su libertad es "infantilismo" del hombre psíquico. El hombre *espiritual* (pneumático), en cambio, reconquista el plano del cuerpo en toda su positividad redescubriendo lo "natural" y conquistando al hombre "psíquico", poniéndolo en armonía con el nivel de la animalidad. Así, el hombre pneumático rescata los elementos "sárquicos", somáticos y psíquicos en la copresencia y solidaridad de las necesidades de la vida y las exigencias de la existencia. En este nivel, el hombre pneumático *escoge todo*, juzga todo según el orden del ser¹²⁴; su iniciativa continua coincide con el escogimiento absoluto como don de Gracia que, por eso mismo, es un no poder hacer el mal. En este nivel, Sciacca afirma la solidaridad, copresencia, implicancia, de todos los valores corporales, mundanos, intelectuales, propios de la "razón ética" (elección) y los de la "inteligencia moral" (escogimiento). En consecuencia, "*la libertad es madurada desde el nivel de la elección subjetiva hasta el del escogimiento absoluto*"¹²⁵.

c) *El escogimiento absoluto y la Gracia.*

El escogimiento absoluto es, pues, el momento culminante de la libertad del singular como estado de fruición de Dios: "en el fondo, confiesa Sciacca, es la libertad del singular, en el sentido cris-

¹²¹ *La libertà e il tempo*, p. 273.

¹²² *Op. cit.*, p. 275.

¹²³ *Op. cit.*, p. 278.

¹²⁴ *Op. cit.*, p. 280.

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 281; el subrayado es mío.

tiano más fuerte e integral, lo que voy buscando en comunión con mi prójimo”¹²⁶. Pero este estado de fruición de Dios, después de la muerte, es voluntad de puro amor de Dios mismo y de todo ente en Él¹²⁷: Es la plenitud de la existencia inmortal y de su tiempo infinito en el Instante: “La existencia es perfecta cuando ayer, hoy mañana, no importan más”¹²⁸. Es el hombre de la Gracia que le permite el conocimiento amante, la comunión perfecta, la mutua luminosidad del *yo* y el *tú* gracias a un *Tú* común (común Paternidad) que, uniéndonos, nos hace aun más singulares y personales. Dios es el *Ego* de todos los *tú* en Quien la justicia es caridad y el hombre justo es el hombre regenerado con la nueva filiación de la Gracia. Luego, el estado propio del escogimiento supremo es estado de santidad que consiste en hacer la voluntad del Señor: es *escogerLo en todo acto de la voluntad*¹²⁹. Es nuestra voluntad coincidiendo con la Suya que pone una vez más en evidencia que, desde la libertad de iniciativa, es *apertura* de la creatura a una intervención particular: “el don gratuito y sobrenatural de la Gracia, que la constituye en el (estado) de santidad o de elección absoluta, con la cual conquista una nueva filiación que (...) la vuelve partícipe del don trinitario”¹³⁰. La libertad de hacer solamente el bien, es obra de la intervención sobrenatural de la Gracia, encuentro del amor de Dios que “desciende” y del amor del hombre; precisamente porque no existe Gracia sin su libertad, la gracia eleva a la libertad del hombre a su perfección potenciando la “imagen” en la “semejanza”, pero dejando intacta la libertad natural. La Gracia hace perserverar en el bien y es, por eso, *Gracia habitual* siempre en peligro de perderse. En esta libertad suprema que es la *libertas maior* de Agustín y la *éleutheria* de Gregorio de Niza¹³¹, la elección y el escogimiento alcanzan la perfección de una en la perfección del otro; en esta unidad de elección y escogimiento se da el tiempo sin intervalos ni confines del Santo, en quien se ha realizado un matrimonio entre Dios y el singular que él mismo es; Sciacca no hace otra cosa que mentar aquí el místico matrimonio espiritual¹³², único estado que aquietta la radical inquietud del hombre. Cristo es la Gracia encarnada, el Modelo perfecto, la unión mis-

¹²⁶ *Così mi parlano le cose mute*, p. 11.

¹²⁷ *La libertà e il tempo*, p. 282.

¹²⁸ *Così mi parlano le cose mute*, p. 17, Opere Complete, vol. 17, Marzorati, Milano, 1962.

¹²⁹ *La libertà e il tempo*, p. 283.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 285.

¹³¹ Véase mi estudio *Presencia patristica en el pensamiento de Sciacca*, de inminente aparición en un volumen colectivo, en Italia.

¹³² *La libertà e il tempo*, p. 288.

teriosa entre lo natural y lo sobrenatural que justifica el doble movimiento interior del existente de indiferencia por todo y de amor por cada cosa. En el escogimiento absoluto, allende la filosofía, el movimiento de la voluntad es infinito por la esencia del ser (o ser como Idea) que siempre lo impulsa "más allá"; su fin, el Ser infinito mismo, es inalcanzable por las solas fuerzas naturales¹³³. Y este movimiento infinito, unido a la inalcanzabilidad del Ser infinito, *convergen*, fundando la unidad de los fines próximos de la libertad con su fin supremo que es lo mismo que decir unidad de los "términos" y del "fin"¹³⁴. Sciacca toca ya los lindes de la mística donde el espíritu sólo mira en la luminosidad de la tiniebla divina y que, como él mismo recuerda, le hace decir a Santa Teresa: "Sólo Dios basta".

ALBERTO CATURELLI

*Universidad Nacional de Córdoba,
Argentina.*

¹³³ *Op. cit.*, p. 292.

¹³⁴ *Op. cit.*, p. 294.

CONOCIMIENTO Y SER

El problema más álgido, más fundamental, más universal, más primordial de todos, es el de la fundamentación radical del conocimiento y de la realidad. Y es de advertir, desde ahora, que esa fundamentación radicalísima del conocimiento y de la realidad (quoad-nos), es simultánea y se condiciona y se codetermina en su apoyo recíproco. La realidad radical para nosotros, se nos tiene que notificar en el conocimiento. Y no podemos saber que existe, sino en tanto en cuanto se nos notifica en el conocimiento. Todo lo que sabemos y de lo que tenemos noticia, se nos da en el conocimiento. La pura nesciencia, nada acusa o a nada conduce, ningún deseo ni impresión provoca. Es la oscuridad total, la no advertencia. Lo que nos sería totalmente extraño, es decir, fuera de nuestro alcance. Lo que no nos atañe ni roza, ni acusa para nosotros ninguna clase de presencia, se mantiene en la oscuridad del puro ignorarlo y no saber. El conocimiento, nos trae con él, con su naturaleza, presencia de luz, de verdad, de noticia, de discernimiento. Es manifestador y discriminador.

Por ello pensar que podemos saber sin contar con el conocimiento, y su fundamental y esencial validez, constituye una *contradictio in adjecto*. Del mismo modo, una filosofía sin conocimiento filosófico, en el seno del conocimiento, y sin contar con él se autodestruye.

Sabemos así, cuál es de derecho¹, es decir por su naturaleza misma formal y esencial y radical, la índole de todo saber y consiguientemente el de la Filosofía como un saber y consiguientemente un conocer. Su necesaria radicación, en el *campus gnoseologicus*. Esto no prejuzga sin embargo que este "campus" no sea a la par "campus phylosophycus", como resultará luego ser de hecho.

Efectivamente como llegaremos a mostrar, el saber se anula sin el conocimiento, pero el conocimiento radical inteligible desaparecería si no fuera expresión gnoseológica, y por tanto realística del ser.

¹ El término de derecho no significa aquí nada jurídico sino aquello que pertenece al constitutivo esencial de todo saber. Lo que coloca al saber en su consideración de esencialidad pura esto es lo que le coloca en situación de derecho o de razón de ser.

No cabe por tanto posibilidad de la Filosofía, al margen del saber y del conocimiento. Y además la Filosofía, tiene que contar a la fuerza, con las estructuras radicales del conocimiento y del saber. O sea, que tiene que brotar ya en el "campus" del conocimiento, y sirviéndose de él, levantándose sobre él, y contando con él ².

En este sentido, la filosofía, se levanta sobre la prefilosofía, sobre bases radicales previas, en las que debe recalcar, y a las que tiene que asumir; y como recalcar pasándolas y elevándolas por la reflexión a un estado nuevo de visión, y apreciación intelectual.

Por ello, la Filosofía, que no ha ido hasta su raíz, para levantarla al estado filosófico reflexivo, y explicitador propio de ella, no tiene garantías de estar bien fundada. Se puede ir a lugares más próximos e inmediatos a la reflexión, y de la consideración de la mente, y así fundar algunos de los problemas filosóficos con mayor o menor acierto; pero lo que no se puede legítimamente, es fundar la Filosofía misma, sin llevarla a sus bases y sin retomarlas y reasumirlas ³.

El planteamiento más radical de la Filosofía, el único viable, el único legítimo, es el que retoma su último fundamento de verdad e inteligibilidad. Este fundamento no es otro que el de la comunión y mutua complejidad de ser y conocer. El de la fundamentación entramada de ser y conocer, que está en la base de todo lo que la mente entiende, inteligiblemente; y que asiste a ella, en cuanto entiende; y que es la base sintáctica de unidad, y también de cobertura y englobante de cuanto inteligiblemente conoce y piensa.

En la comunión fundamental y fundante de ser y conocer, no hay ni puede haber para el hombre, primacía del ser sobre el conocer, ni del conocer sobre el ser. Porque ello acarrearía las siguientes contradicciones.

1º) Si el ser precediese —respecto de nosotros, se entiende— al conocer, resultaría que no lo conoceríamos; o sea, que no sabríamos nada de él sin el conocer, lo cual es imposible ⁴. El conocer el ser

² Es curioso observar que todos los filósofos, incluso los idealistas, cuando no están elaborando artificiosamente su sistema, tienen una fe ciega en la inteligencia, en su poder de captar la realidad y la verdad. Y de esta fe intelectual, que es congénita a la inteligencia en acto, no se pueden desprender. Supondría el desprenderse de la inteligencia misma. **Fe que por otro lado es realística.**

³ Ninguna Filosofía ha producido en los tiempos modernos tan copiosa bibliografía como la Fenomenología, en aras de una fundamentación filosófica. Sin embargo, creo que es ya hora de percatarse de que la horizontalidad de los fenómenos y esencias que describe pertenecen más bien a un campo categorizado que recuerda más los eidos platónicos; y aun entonces no tanto sus ideas (que son, incluso, allí distintas). Este campo, no descende hasta la raíz de la Filosofía; hasta el ser y los primeros principios; y por ello no llega a los Fundamentos de la Filosofía. A pesar del esfuerzo gigantesco consumido, creo que en esa dirección está tapado e inexplorado el campus trascendentalis que es el que el que legitima la Filosofía y la fundamenta en rigor de verdad.

⁴ Aquí no hablamos, desde luego, del ser en sí mismo considerado. Con anterioridad a la noticia del ser. Sino del tener alguna noticia o presencia manifestativa del ser, lo cual sólo es hacedero en el conocimiento.

como *primum cognitum*, es un tener noticia de él. Ser “*cognitum*” y presenciarse el ser, son una misma cosa. Y como no hay conocimiento sin conocimiento, no hay ser sin conocimiento de ser, notificado para nosotros.

2º) Al principio y en su arranque fundamental, tampoco hay ser para nosotros, sin que tengamos noticia de él. O sea no podemos partir de un ser ignorado. ¿Cómo podríamos partir del ser, sin saber de él? Si no lo supiésemos por el conocimiento, y no llegase a depender del conocimiento, no lo sabríamos⁵. Nunca nos enteraríamos ni llegaríamos a enterarnos de él.

3º) No hay en el límite y base inteligible, en el fundamento de toda inteligibilidad, que funda el ser, como *primum cognitum* conocimiento, que no sea ontológico, ni ontos, es decir ser,, o pertinencia del ser, que no venga dicho o referido en el “logos”. El “on” se nos comunica en su “logos” y el “logos” dice de él. Y el comunicarse o manifestarse del ser, (to ov) y el decir o expresar el ser, como “logos”, de él, constituyen una complexión fundante y fundacional, de lo inteligible en toda su amplitud.

CONOCIMIENTO Y ONTOLOGIA

La ontología es así, y constitutivamente, metafísica, área de la posibilidad para que ésta surja y se fundamente. La ontología es sin más y por el hecho de serlo Ontología Fundamental, en cuanto en su radicalidad ha apresado el ser en su “logos” propio. Este “logos” radical primario y transcendental, en que el ser es unido al conocimiento, es de carácter noológico. Es tan inmediata la presencia del ser a la mente, “*ad occursum*”, de factores meramente condicionantes, que éstos no necesitan establecer su mediación, desde el punto del conocimiento. Por ello, la suscitación del ser como “*cognitum*”, viene de todas partes y de ninguna determinadamente. Y aquello que de esta forma levanta el ser, que es todo y nada particularizadamente, no necesita “pre-verse” o verse y contemplarse previamente. Lo contrario ocurre en los conceptos que llamaríamos categorizados (las ideas homólogas y paralelas de sus correspondientes imágenes)⁶.

⁵ Claro que hay maneras de saber y ninguna de ellas se da sin algún conocer o clase de conocer.

⁶ Pero estos conceptos categorizados o sea abstraídos sobre imágenes homólogas y paralelas, son en el conjunto de los conocimientos humanos, pocos y reducidos, aunque bastante fundamentales. Las ideas abstraídas de sus correspondientes imágenes, representan ciertos puntos de referencia y nada más en la vida del conocimiento y del pensamiento. La mayor parte de los conocimientos, y entre éstos puede decirse que todos los científicos son contruidos, “*cum fundamento in re*”, y a veces o mejor, casi siempre, como varios fundamentos. Que la realidad sea directamente sentida en cuanto realidad y no alguno de sus aspectos periféricos es algo que no debe confundirse.

Y esta zona noológico-transcendental que venimos describiendo, es el campo radical y básico de la Filosofía.

Ahora bien: al ir al problema de la fundamentalidad de la última radicalidad de lo que se puede saber, que eso es la Filosofía, en cuanto cuestión de ultimidades y por ello mismo de primordialidades, necesitamos reparar en el conocimiento mediante el cual, la Filosofía es posible. Tanto el conocimiento como el ser, necesitarán ser empujados y llevados hasta su último lindero. Y en ese último límite, que es a su vez la primordialidad fontal de su surgimiento ser y conocer, esto es, Onto-logía se nos darán en una simultaneidad de implicada y recíproca constitución. Aquello que se conoce y aquello con lo que se conoce, no pueden así ser desglosados porque pertenecen a una mutua e imbricada fundamentación y constitución, y se comprende que así sea. Esto quiere decir, que el ir a las bases de la realidad es por el mismo hecho ir a las bases del conocimiento; ir a los radicales últimos de su mutua constitución "quoad nos". Se comprende ahora por qué la fundamentación de la Filosofía, en el sentido de redescubrimiento de su área fundamental, nos lleva necesariamente a la radicación más íntima del conocimiento y por ello al redescubrimiento mismo de su naturaleza esencial y de su valor radical inteligible.

Y esta radicalización que específicamente sólo incumbe a la Filosofía y la diferencia de todos los otros saberes, no obstante no le podrá forzar a salirse del conocimiento. Y en la base del conocimiento inteligible tenemos lo ontológico transcendental. Aquel "logos" del ortos o mejor rous del ontos que todo lo abraza, todo lo penetra, de todo se dice o puede decir.

Lo onto-lógico, sobre lo que enraiza la filosofía y que a la par es su ámbito más dilatado, donde se realiza ella misma, es más bien al nivel del dilatadísimo e ilimitado "campus transcendentalis" onto-noología, es decir posesión de la inteligibilidad inmediata del ser y de los primeros principios no inducidos ni deducidos, sino simplemente desvelados.

Campo de intuitividad en el sentido de intermediación de los contenidos transcendentales aunque por su misma naturaleza e ilimitación confusivos e implícitos⁷. La pertinencia al conocimiento de las bases radicales del mismo, es ineludible y de esta suerte el área más extensa y fundamental de la Filosofía se inscribe en el conocimiento.

⁷ Buscar lo metafísico como un "eidos" o conjunto de "eidos" al modo de una reduplicación de lo físico, es un procedimiento metódico de carácter platónico que nunca nos conducirá al fondo de la Filosofía. El Aristotelismo y la Fenomenología misma están metodológicamente para el caso en la misma línea que "grosso modo" podemos llamar percepcionismo abstractivo. Consiste en buscar una reduplicación de lo inteligible paralela a lo sensible y a veces a lo apariencial. Con ello no se va al fondo de la Filosofía, y además se cae o al menos se es proclive a caer en una reduplicación indebida de la realidad.

Se comprende ahora que la tarea de ir tras los fundamentos últimos para construir una Filosofía Fundamental, es misión interior de la Filosofía. Es la condición "sine qua non" de la misma. Es la tarea que nos da el "cómo" de la posibilidad de la Filosofía, y en la Filosofía precisamente es necesario incluso alcanzar hasta el cómo de la posibilidad de sus cuestiones; y entre éstas de la Filosofía misma. La ultimidad de la Filosofía que le especifica y le configura distintivamente de todos los restantes saberes, le lleva a plantearse el de dónde de la Filosofía y el cómo de su posibilidad.

Es decir, que le obliga a retornar al "de dónde" de la Filosofía, los fundamentos mismos sobre los que se asienta; le lleva a la radicalización más extrema sin poder dejar las raíces fuera de ella misma. Entonces acontece, que la Filosofía asciende en su consideración al plano de su consideración formal, a aquélla en que "de jure" debe colocarse para ser lo que debe ser. Y esta posibilidad la alcanza en los fundamentos mismos del conocer inteligible.

LA ESENCIA DEL CONOCIMIENTO

Esto nos invita a reflexionar en la naturaleza del conocimiento como esencia y cualidad irreductible e intraspasable. Pensar que la explicación última y definitiva del conocimiento pueda reducirse a algo que como cualidad específica e irreducible no sea él, es destruir y deturpar su naturaleza. Negar su hecho y su realidad misma y con ella su esencialidad.

Ahora bien: el conocimiento verdadero es por fuerza verdadero conocimiento. Si hay en realidad de verdad conocimiento habrá un conocer de dicho conocimiento. Así la cognoscencia es la esencia actual del conocimiento, so pena de no ser. Un conocimiento que no conoce, no es conocimiento. En la realidad del conocimiento reasegura su función de conocer porque es su propia realidad actual de conocimiento. Ser conocimiento y no conocer es imposible. Por eso el conocimiento por su naturaleza o esencia expresa la verdad de lo conocido. Al verdadero conocimiento, y si no es verdadero conocimiento no es conocimiento, le incumbe la verdad del conocimiento.

En la naturaleza radical del conocimiento descansa todo nuestro saber. Todo aquello de lo que podemos enterarnos.

Por ello esa naturaleza del conocimiento tiene que ser a radice necesariamente válida so pena de no ser.

En el conocimiento se da la verdadera cognoscencia para que haya verdad de conocimiento, es decir, realidad del conocimiento.

Al límite, la verdad del conocimiento y de su cognoscencia se identifica con su realidad. O sea que no puede haber conocimiento

verdadero si no hay verdadero conocimiento. La realidad del conocimiento es la verdad del conocimiento.

Ahora bien: la mente acuciada por la verdad del conocimiento, que es verdaderamente el conocimiento, es por ello mismo realista. La intención fundamental realística de la mente es un "factum", del mismo modo que es un "factum" el conocimiento. La intencionalidad transcendental del ser hace que la mente esté vertida a la realidad, tenga fe en la realidad, inquiera sobre la realidad, se pregunte sobre ella, trate de acercarse y penetrarla más y más, de acoplarse y adecuarse a ella. Cuando se equivoca, trata de rectificar tomando a lo que es por su punto de mira. Es más: en el idealismo suele aparecer un error de principio, cual es el de tener que apelar constantemente al realismo para poder describir incluso el propio idealismo ⁸.

Nosotros hablamos del conocimiento y lo analizamos desde el conocimiento y no lo podríamos hacer de otra manera. Es decir, que nuestras meditaciones y reflexiones sobre él, nuestras afirmaciones sobre él, cuentan con él, se levantan sobre él, e inciden en él. Esta necesidad de tener que contar con el conocimiento para recapacitar en el mismo, nos obliga "velis nolis" a admitirlo esencialmente tal como él por su naturaleza es ⁹.

El conocimiento inteligible que se levanta sobre el contrafondo de su no ser, es decir al límite último, sobre el no conocer, y la nesciencia pura, es por ello algo de naturaleza diferencial y discriminativa. Algo que se ha de acusar y notar y en virtud de su misma naturaleza expresiva y manifestativa. Es decir, que la notación y discriminación sobre el desnudo y oscuro tablero del no ser y del saber, no está hecho desde fuera del conocimiento mismo "a radice", sino que él mismo lo provoca y lo da desde sí con su propia naturaleza. Este señalarse es el manifestarse, siendo el manifestarse mismo su propia naturaleza o esencia. El conocimiento no puede reducirse a lo que él no sea, y por ello es irreductible en su esencia, o sea que el conocimiento en su última significación es la cualidad misma del conocimiento.

NOCION PROVISORIA DEL CONOCIMIENTO

Nos interesa por ello llegar a una noción al menos provisional del conocimiento, advirtiéndolo en el mismo, en su naturaleza, en lo que él es.

⁸ Es trágico-cómico que el relator del idealismo en los sistemas idealistas suele operar con mente realística. Es algo así como que se describe realísticamente el idealismo. Un estudio heurístico y muy ceñido de esta clase de Filosofía, nos lo revelaría claramente.

⁹ El conocimiento 'determina la fe en él, si el problema se lleva "a radice".

El conocimiento es una naturaleza de ser presentativa de lo otro, manifestativa de lo otro, acusadora de la realidad que menta o expresa. Es un signo discriminador revelador o expresivo y manifestativo o clarificador. El diferenciar, el manifestar, el iluminar y el captar, son funciones en que consiste su misma naturaleza de ser. Podríamos pensar que el discernimiento es como la estructura más elemental de él. Es una especie de señal, una cierta diferenciación en la raya misma de lo que de algún modo se presenta luminoso frente a lo que no es tal. Cernimos así y segregamos la línea luminosa del conocimiento que se acusa de lo que es tiniebla, de oscuridad; es decir, discernimos.

El fenómeno luminoso del conocimiento que lo es por naturaleza, podemos indicarlo en su más radical elementalidad como mero notificar. Y el notificar es poner la señal, fijar la línea diferenciadora de la luz que es el saber del no saber. Acotar la negra, indiferenciada y muda oscuridad con la simple línea de luz notificadora, acusadora de presencia, es la función del conocer. Sin el conocer no hay presencia ni señalamiento luminoso alguno. Nada queda sin él dibujado lumínicamente ni siquiera rayado o sesgado inteligiblemente, nada acusado o percibido, nada visto ni siquiera vislumbrado. Es decir, nada ni siquiera apenas alumbrado, nada ni siquiera apenas entreabierto o acusado en su presencia. Nada ni siquiera señalado de alguna manera. Lo cual quiere decir que el conocimiento es por su naturaleza misma de tal conocimiento, presencia, señalamiento luminoso, notificación, esclarecimiento de algo, surgimiento y acuse de algo significación de algo en la luz de mayor o menor inteligibilidad, es decir de alguna inteligibilidad. El conocimiento trae consigo y en el mismo por razón de su naturaleza algún esclarecimiento, alguna luz, alguna presencia delatadora y expresiva. Le concierne necesariamente la expresión. Delata siempre algo, es decir, lo otro en su manifestación y se delata a sí mismo. Nos trae la presencia de algo que es, porque el conocimiento de alguna forma lo transparente y manifiesta. Su naturaleza misma y en cuanto tal, es transpariencial, manifestativa y luminosamente presencializadora y como reproductiva en la expresión de lo que es. El fenómeno del conocimiento observado en su elemental e indisoluble radicalidad entraña la advertencia que señala una línea luminosa diferenciadora respecto de la oscura ausencia o negación de él. Un notar como una señal también de advertencia de expresión y de luminosidad que se clava y al clavarse se nota o significa. Si el notar puede ser la expresión más primigenia del conocer inteligible, el notar significa etimológicamente el poner el mojón o la señal. Y una señal de "gnosis" que se pone es una línea de discernimiento, de acuse de resalte —esto es volvemos a decir— de notación de algo. Es decir, que la cuestión del conocimiento es de significación

o señalización. El signar es señalar y la función de significar que atañe al conocimiento presencializa y manifiesta aquello que es el objeto de la significación. El conocimiento por señalar es diferenciador y acusa su presencia sobre el no ser de la nesciencia o no conocer¹⁰. Trae por tanto luz y comporta luz al dar la señal o signar o mentar sobre el horizonte indiferenciado y oscuro del no saber.

El vislumbre del conocimiento rasga la tiniebla y se diseña sobre ella. En este sentido es discriminador y esclarecedor. La discriminación es la diferencia que se da entre lo que se acusa y rompe, la oscuridad absoluta del no saber o nesciencia. Y el poder esclarecedor viene de la claridad que toda discriminación o diseño de señal y acuse, establece en el campo del absoluto ignorar. Discrimen y claror, diferencia y apunte de luminosidad, comporta con su presencia o manifestación la naturaleza del conocimiento. Por ello el conocimiento es un *factum* de manifestación y apariencia. El conocimiento es un aparecer. Si no apareciese no se acusaría y su naturaleza, consiste precisamente "a radice" en acusarse, esto es en aparecer. El que aparece, se da, se manifiesta y ofrece en su aparecer. Es así el conocimiento una naturaleza oblativa de manifestación.

Su naturaleza oblativa de manifestarse se consume en su función. La función que consume el conocimiento se identifica así con su manera de ser¹¹.

El conocimiento es aparecer y sirve con su misma naturaleza de ser a lo que aparece. Es "vicariante" de lo que aparece porque hace las veces de lo que aparece. Por eso le representa. "Re"-presentar es hacer las veces de aquello que se presenta y ofrece en el conocimiento. Y ésta es la función "vicariante" del conocimiento identificada con su naturaleza de ser. El conocimiento es el "vicario" de aquello que expresa y en tal medida que si no es "vicario" ya no es conocimiento. El conocimiento aparece sobre algo que da en él su apariencia. Y con ello ya se revela y más o menos se desoculta. El conocimiento como aparición que es, desvela y al desvelar hace que se muestre lo que de algún modo es.

Por eso por el conocimiento penetramos en las cosas al presencializarse ellas en nosotros. Nos hacemos todas las cosas (en frase de Aristóteles) porque ellas se han hecho nuestras, es decir nuestras presencias.

¹⁰ El conocimiento es una cualidad presencializadora y discriminadora y aprensiva y a estas tres significaciones aluden los términos con los que lo mentamos.

¹¹ En nuestro libro "El Ser, Pensar Transcendental" hicimos observar que el conocimiento siempre es una entidad "*quo*" cuya naturaleza se consume e identifica con su función.

El conocimiento suele acontecer en las líneas de un conocimiento originario y en su organización.

Ahora bien. Casi todas las funciones derivadas del conocimiento suceden dentro de él; o sea dentro de la organización general del conocimiento y de sus linealidades generales de inteligibilidad. Por eso sucede que no podemos conocer sin el conocer a no ser en la constitución primaria del conocimiento. Y por ello tiene que existir un primero fundamental y originario conocer. Para que luego se explique el conocer en el contexto del conocer en el percatarse de su alcance en el conocer y en todo caso y más radicalmente el conocimiento es imposible sin que se dé y realice su propia realidad de él. Es decir, que el conocimiento como realidad entraña y se identifica con la cognoscencia como función del mismo, y así el conocimiento verdadero es verdadero conocimiento. O sea que el conocimiento conoce y en esto está su verdad de ser conocimiento. Y si no conociese dejaría de ser conocimiento, esto es, ya no sería naturaleza de conocimiento.

Es decir que la cognoscencia que consume y realiza en su ser de conocimiento le pertenece por naturaleza a él. Por eso aunque parezca una redundancia la naturaleza del conocimiento está en ser cognoscitivo. La naturaleza del conocimiento es su cognoscencia efectiva. Se ha reparado poco en las esencias reales cuya razón de ser consiste en su función en su dinamismo vivo y eficiente. Por ello, no hay conocimiento sin que se conozca; sin que en él se consume la cognoscencia. Hemos procurado ya anteriormente utilizar los términos más o menos sinónimos del conocimiento en su elementalidad radical irreductible.

El conocimiento por su misma naturaleza esclarece. Produce y trae claridad de lo que manifiesta y presenta.

No se puede es-“clarecer” sin traer a la claridad y luz de la presencia. Siempre nos trae a la presencia de la claridad aquello, cualquier cosa que sea, que se acusa de alguna forma. El conocimiento es esclarecedor o clarificador de aquello que manifiesta siendo el mismo manifestador por esencia. Y aquello que se manifiesta es traído a su luz de la manifestación por el mismo que lo manifiesta. La manifestación de algo en el conocimiento es el conocimiento que lo manifiesta. Por ello el conocimiento es una sustancia translúcida, transparente en cuanto reporta aquello que patentiza sin interferirse él en medio como realidad extraña. El conocimiento es un ser cualitativo especialísimo, expresivo, con el que se nos da la manifestación de lo que transparece. Fosforece llevando luz de presencia de lo que es. El conocimiento que es por naturaleza manifestación nos trae la noticia de la cosa que menta. El conocimiento en su linde último nos hace notar lo que la realidad es, y esta es la manera de ser noticia, de

traernos la presencia de las cosas. La manifestación del conocimiento es siempre una notación de él. Se hace notar y el conocimiento es por ello siempre noticia. Si el conocimiento él no fuera, ya no sabríamos nunca lo que él es o lo que pudiera ser. No podríamos siquiera conjeturarlo. Por ello es preciso que el mismo se dé en su naturaleza para que en último término podamos apreciarlo cual es, y saber de él. O sea que nosotros sabemos de él en tanto en cuanto él es como es y la reflexión en él nos permite percatarnos de ello. Este retomarlo por la reflexión que él mismo provoca en su misma función y naturaleza, nos hace topar con él, instalarnos en él y en este sentido experimentarlo. Al encontrar al conocimiento en él mismo y topar con él se abre desde él mismo a nosotros es decir se "ex"-perimenta. El experiiri es un apariri "ex" desde el interior de lo que se abre o en contacto con lo que se abre. El contacto reflexivo con el conocimiento hace que éste se abra desde él mismo desde dentro de él y esto es cabalmente "experiencia" en el sentido primero y más radical de la palabra. Y en este abrirse del conocimiento en la manifestación de su realidad de cognoscencia se patentiza su verdad. Por ello en su última y definitiva instancia el conocimiento es de naturaleza alezológica. Está hecho para manifestar la verdad de tal suerte que es verdad en su mismo manifestar. Por eso el conocimiento verdadero es verdadero conocimiento. El conocimiento radicaliter es de la verdad y produce la conciencia de la verdad y la intencionalidad de la verdad. Por eso, en la conciencia de esforzarnos por el conocimiento, tenemos la conciencia de esforzarnos por lograr la verdad. El verdadero conocimiento en su naturaleza y en definitiva, no puede ser sino conocimiento verdadero. Si el conocimiento no es por su misma naturaleza función de la verdad, deja de ser conocimiento o deviene su falsedad; es decir, conocimiento falso. El conocimiento en general, del mismo modo que produce la conciencia del conocer produce la conciencia de la verdad que es inseparable del conocer. Conocer de verdad y conocer la verdad se identifican. Por ello tenemos conciencia general de que existe el conocimiento y de que existe la verdad del conocimiento o sea el conocimiento verdadero. Y la verdad y el conocimiento se fundan sobre el ser que no puede ser negado. Ni el conocimiento ni la verdad ni el ser pueden ser negados sin que sean afirmados en su negación. Por ello que existe el ser en general, que existe la verdad en general, y el conocimiento en general, son algo "per se notum". Son algo implicado en la realidad del conocimiento en su "factum" de ser conocimiento. El conocimiento es del ser y es de la verdad. Es de la verdad del ser, del ser que es verdadero. El conocimiento es de lo que se conoce y este "de lo que" es el mismo nombre del ser o sea del "qué" en general o de lo que hay.

"Veritatem esse in communi est per se notum quia qui negat veritatem esse in communi affirmat veritatem esse in communi"
Santo Tomás.

Que la verdad sea, hablando en general, es algo "per se notum".

Que la realidad sea en general, es algo "per se notum".

Que el conocimiento sea, es algo "per se notum"¹².

Si no existiera el ser, no habría algo que es. Y entonces no habría verdad de lo que es, ni conocimiento verdadero que siempre tiene que referirse a algo que es.

Incluso para que exista el error (y éste indefectiblemente existe), se requiere la verdad. La existencia del error no puede darse sin la verdad. Necesita de la verdad para alojarse en ella y para poder producirse. Si no hubiera verdad el error no podría darse o producirse. El error es un desajuste o una inadecuación y para que se produzca tienen que manifestarse o al menos darse los términos cognoscitivos de la desadecuación. El error puede ser corregido muchas veces y para ser corregido necesita que haya puntos de verdad. Estos apoyos de verdad sirven para adecuar y así en el ajuste corregir el error. Y si el error fuese la situación total del conocimiento, ya no habría conocimiento y consiguientemente error. Para que haya error es preciso que haya conocimiento de fondo, y por tanto verdad de conocimiento. Si todo fuera error, no se le podría advertir por ningún conocimiento, y si todo fuese error en nada se erraría, porque desaparecería la posibilidad del confronto del error. No habría tampoco desajuste, desacuerdo e inadecuación con nada que se requieren para que el error se produzca. Sin el conocimiento no se puede producir el error y para que esto sea un extravío es necesario que haya un conocimiento que no lo sea o sea que esté en su verdadera vía. Sin la verdad del conocimiento el error carecería de relieve y de contrafondo también para poder ser advertido. Porque para poder ser advertido, requeriríamos una advertencia verdadera de él, es decir, un verdadero conocimiento.

EL CONOCIMIENTO Y EL HOMBRE

Hemos insinuado ya que la Filosofía tiene que declarar sin dejar residuo, los caudales gnoseológicos con que cuenta y de que echa mano para penetrar en sus problemas. Al par de lo que dice, tiene que ir verificando lo que dice, por qué lo dice, qué valor tiene lo que dice, cuál es el ajuste y proporción entre lo que dice y expone

¹² Y valdrían también estas otras palabras "Veritas supra ens fundatur unde sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse... St. THOMAS, *De Veritate*, 10 ad 3.

y la cuestión que así es expuesta y fijada¹³. La Filosofía para ser verdadera, tiene que ser vertida en la misma naturaleza de conocimiento en que está programada y realizada. No vale hacer una clase de Filosofía como contenido y programa y utilizar un modo de exposición de esa misma Filosofía apoyada y sostenida en otras bases de conocimiento.

Con esto no programamos una primacía del conocimiento al límite sino su complexión con el ser en un embrazamiento de mutua implicación fundante, como estatuto constitucional de la Filosofía.

El conocimiento es por su naturaleza un hecho portentoso, y este es un "factum" insoslayable y realísimo en la mente humana. Y dentro de él la maravilla de los conocimientos transcendentales y entre ellos sobre todo el del ser que signa, cualifica y da la medida adecuada, esto es, insobremontable o inultrapasable de la inteligencia¹⁴.

Ahora bien, el que nosotros, es decir, el que todo hombre sea de hecho más que los filósofos en cuanto describidores de la riqueza de la inteligencia humana, estimula a habérselas con los filósofos¹⁵ y a ir en derechura hacia aquella realidad que sobrepasa enormemente lo que los filósofos han dicho o han podido decir de ella, y ésta es la mente humana tal como se estructura en su constitución fundamental transcendental y omniabarcadora, en su comunión primera y originante con la realidad. Esto significa salir por los fueros de todo hombre, por lo que es y no sólo por lo que se dice, y en este sentido representa incluso una actitud de renovado esfuerzo y de humildad.

Toda mente humana en su comunión con la realidad, se organiza en sus radicales esenciales inteligibles del ser y de los primeros principios, e integra allí lo que por funciones más reducidas le llega. Lo que percibe, describe, sintetiza, abstrae y comprende, lo que juzga y reflexiona, lo que deduce e induce, etc.¹⁶.

Sin el conocimiento viviríamos a oscuras, y él se organiza y aparece en nosotros espontáneamente en lo que es de radical, y en las formas fundamentales que ofrece. Nosotros no colocamos previamente las condiciones al conocimiento en sus fundamentales canales para que sea, si él no surgiese en el contacto con la realidad.

¹³ Esta situación la tiene que llevar al límite confrontando su propia tarea y ello le conducirá forzosamente al campo transcendental.

¹⁴ La maravilla del lenguaje que no es mimesis sino lo pronunciado o dicho desde adentro, esto es, lo del interior proferido hacia fuera lo "prolato" lo llevado hacia afuera o hacia adelante, hacia el otro, encierra los mayores logros y tesoros del conocimiento.

¹⁵ El hombre en cuanto imagen de Dios.

¹⁶ Por eso tengo que calificar a la mente como facultad del ser, ya que en él se explica su poder de abstraer, de comprender y advertir el sentido de interrogar e inquirir, de reflexionar y juzgar, etc.

LA REALIDAD VERDADERA DEL CONOCIMIENTO

El conocimiento es una realidad innegable. El escepticismo mismo se ve forzado a admitirlo. Y el hombre no puede renunciar a conocer, a creer en el conocimiento en general, que es la verdad del conocimiento en general. La verdad es necesariamente inherente al conocimiento. Y en su realización para el hombre está atada a él.

Cuando el hombre se plantea la radicalísima cuestión del conocimiento ya ha conocido, ya está conociendo, se mueve en su ámbito. El conocimiento verdadero en el grado que sea, es de la verdad de lo que en él se muestra y por ello de la realidad. El conocimiento está ligado intrínsecamente y por su misma naturaleza esencial a la verdad, al ser, y a nosotros que lo poseemos, y a sí mismo como modo especial de manifestación. Cumple así el conocimiento en la unidad de su naturaleza múltiples referencias, y no todos los conocimientos ciertamente de la misma manera. Y ello porque hay clases diversas de conocimientos, e incluso planos diferentes. En el orden aprensivo por ejemplo, el plano de desvelación y apertura transcendental del ser, es enteramente diferente del plano y nivel perceptivos. Sería gravísimo el no establecer y percatarse de esta radicalísima distinción¹⁷. O el ser existe y esto no puede darse sin admitir la noción transcendental del ser, o sea la Ratio intelecta del ser, su significado esencial-existencial o no existe. Y si no existe ¿para qué utilizamos y aplicamos y no podemos menos de aplicar y utilizar constantemente, necesariamente, y siempre al ser y los primeros principios? ¿Para qué y por qué actúa él en los principales conocimientos, en las principales formas y funciones del conocimiento, sin negar incluso sus posibilidades intencionalmente traspasativas de la percepción sensible? En cuanto hay la menor inquisición, ya me he puesto en una actuación de horizonte apercibiente de ser la cuestión por la que demando, lo cual hubiera sido imposible sin el ser. Pensar que no ha lugar el ser y para que el ser sería, vaciar totalmente la organización del conocimiento, en su expresión total de inteligibilidad, y de poder de síntesis y transcripción inteligible.

No puedo suplantarlo al conocimiento por la realidad; en el sentido de que pudiera tener acceso a la realidad sin el conocimiento. Aunque puedo en virtud de un cálculo establecido sobre varios conocimientos,

17 Precisamente trabajamos bajo la consigna de no enturbiar y enmarañar las cosas y cuestiones. Por eso al destacar el ser y el campo de lo transcendental, no tenemos en olvido lo que en otra naturaleza de conocimientos representa la percepción. Sobre ella ha vuelto el esfuerzo filosófico casi entero de Merleau-Ponty, en los últimos tiempos, con aportaciones o sugerencias importantes, aunque en lo que respecta a una especie de univocación y centralización de los conocimientos en la percepción, nosotros no admitimos sus puntos de vista.

percatarme de que el conocimiento humano es imperfecto y no agota la realidad sino que ésta lo desborda.

Pero el conocimiento ilimitado del ser como primero y constitutivo de la mente, le asiste a ella para todos los otros conocimientos inteligibles del mismo modo que los primeros principios que se configuran sobre el ser. El valor del ser, es el valor de la realidad sin limitación en su fundida y transcendental unidad. En el ser transcendental tenemos una manera privilegiada de presentarse la realidad de una forma mutuamente implicada, como esencialidad y existencia sin limitación.

En el conocimiento perceptivo también se ofrece la realidad, pero en otro plano y separadamente, ceñido a cada realidad allí donde es capaz de alcanzarlas. Si tuviésemos sólo esta forma perceptiva de acceso a la realidad, es decir, más bien a realidades separadas, no podríamos ni reflexionar, ni interrogar, ni pensar, ni inducir, ni juzgar, ni deducir, ni investigar, ni trascender, ni organizar sintácticamente el conocimiento, ni advertir los planos más profundos de la realidad, de la inteligencia, de la transcendencia ni poseer una prefiguración de nuestra perfección moral y de nuestro destino. Tanto en el orden transcendental directo del ser como en el perceptivo hacia las cosas, el conocimiento necesariamente en sus formas constitutivas y primarias, necesariamente es de la realidad, para poder ser conocimiento.

El conocimiento por ser una naturaleza presentativa y manifestativa de lo que es en sus formas primarias y constitutivas, necesariamente tiene que ser verdadero y realístico incluso para ser conocimiento.

Por ello, el conocimiento transcendental del ser es la manifestación de la realidad sin limitación en el modo como se presenta y ofrece. Y como la realidad no se nos ofrece sino por el conocimiento, el modo de ser de éste y el de presentarse la realidad, forman una implicación de mutua conformación y constitución. En otro plano sucede lo mismo *mutatis mutandis* con el conocimiento perceptivo. La forma primaria del conocimiento es en entrambos casos realística, y esto es lo que corresponde a la naturaleza necesariamente gnoseológica del conocimiento, el manifestar lo que es. Lo ideal y los entes de razón son posibilidades que se configuran dentro del valor real del conocimiento y sobre todo en la diéresis de éste con la reflexión y el pensamiento. Pero habida cuenta que la reflexión se lleva y es promovida por el conocimiento sobre todo el del ser, y del mismo modo el pensar.

No hay reflexión ni pensar al aire y en el vacío que no esté conducido y promovido por la forma flexible del ser que en cierto modo flexiona y se dobla sobre sí misma. El pensar es un andar

buscando en el ámbito inteligible del ser ya la luz del ser. Y la dirección y la intencionalidad del buscar está marcada aperceptivamente por el ser. Una vez tenido y poseído el conocimiento transcendental como ilimitado que es aperceptivo y en cierto modo se vuelve canal proyectivo. Esta proyección gnoseológica inteligible y aperceptiva se configura directamente sobre el ser en los enunciados primeros o primeros principios. Y el enunciado viene gnoseológicamente de dentro hacia afuera, y por ello supone la apercepción del ser ya que todo enunciado se lleva sobre el ser y se enuncia formal y en cierto modo transcendentalmente en él aunque frecuentemente no sólo con él. En el juicio se vuelve hasta las raíces del conocimiento inteligible previamente tomado y se aplica reiterativamente.

No hay ser para nosotros en general y de una forma primordial y radical que no se nos comunique por el conocimiento, ni conocimiento primero y fundamental que no se constituya y establezca sobre el ser que él comunica y en él comunica. Así se da una simultaneidad originaria fundante.

La comunicación del ser "ab ovo" no se da sino en el conocimiento de él. Pero el conocimiento inteligible primero no se establece y realiza sin el ser que en él se manifiesta. El conocimiento primero inteligible es el ser como *primum cognitum*. Y en tanto el ser se presencializa en el conocimiento en cuanto se da el conocimiento que expresa o manifiesta el ser. Así se establece la reciprocación originaria fundante y fundamental de ser y conocer. O sea que el ser como "*primum cognitum*" es a la par y simultáneamente presencia del ser y expresión o conocimiento de él.

Y esta situación originaria del conocimiento o sea del ser como "*primum cognitum*" es anterior por naturaleza a la consideración de sujeto y objeto como fundantes del conocimiento.

Esto es sumamente importante y nos debemos fijar atentamente en ello. No hay ni puede haber un sujeto previo de conocimiento antes del conocimiento primero y fundamental del ser como "*primum cognitum*". Hay sí un sujeto entitativo pero la constitución del sujeto sin limitación cognoscente y de la realidad sin fronteras a él ofrecido se da en el proto conocimiento del ser como *primo cognitum*.

LA ILUMINACION ILUMINANTE DE LA INTELIGENCIA EN EL CONOCIMIENTO

Nada está iluminado antes que esto, ni hay luz en la inteligencia antes de que ella misma se encienda y fecunde en el conocimiento

¹⁸ Nótese que aquí tomamos acto como acción cognoscitiva cualificada sin más complicaciones.

primero, coactuante con su propia actualidad. La actualidad gnoseológica de la apertura al ser, es así coactuante del ser que actúa en la actualidad constitutiva de la mente. Toda asimilación viva, es una coactualización de lo asimilado y asimilante, en la simultaneidad de su complexión. Si “*intellectus actu est intellectum actu*”, esto lo podemos decir de una manera radical incomparable y singularísima del ser. El ser el primer y radical “*intellectus actu*” que es y constituye a la misma inteligencia transcendentalmente actu.

Determina la constitución de la inteligencia en acto transcendental y este estar en acto permanentemente y transcendentalmente de la inteligencia es el lugar de los otros actos más parciales de conocimiento. Queremos decir lo siguiente: todo acto del conocimiento que hace que la inteligencia se acople en lo inteligido actualmente, se lleva sobre una incidencia actual anterior la de la inteligencia con el ser flexible ilimitado e indeterminado. Por eso, el ser en cuanto “*cognitum*” puede considerarse como acto de actos, es decir, como acción-cualidad, que recoge en sí las otras acciones-cualidades del conocimiento y las penetra, que es lo mismo que decir lo que ya expresaba Santo Tomás, que el ser es *species specierum* y aquí hemos afirmado que es intención eminencial de todas las intencionalidades “*ratio intellecta*” transcendida y transcendental de todas las *rationes* conceptivas perceptivas y categoriales. La inteligencia es transcendental e ilimitadamente *intellectus actu* en el ser como *intellectum actu* y en el de todas las intelecciones que pueda tener y que sobre él puedan recaer. La manera de entender esto, es, que unos inteligibles pueden recibir a otros, penetrarlos, trascenderlos. Se trata de una especie de introspección en el campo del ser de los otros inteligibles posiblemente que va a hacer hacedero el juicio. De una condensación, de una integración gnoseológica, de una complexión que puede transportar ciertas cualidades de conocimiento a planos transcendentales.

Por eso, la frase aristotélica retomada por la Escolástica de que “*anima est quodammodo omnia*” se podría retocar en aras de una mayor precisión de la siguiente forma y dado que este ser todas las cosas sucede, si bien en campo transcendental, en lo que podíamos considerar “*in actu secundo*”. Este acontecer “*in actu secundo*” o sea en el orden no del ser del hombre precisamente sino en el del manifestarse del ser del hombre, coloca la cuestión del hacerse “*omnia*” en la inteligencia del hombre. Pero este *omnia* es antes y radicalmente “*omne*”, el *omne* del ser del todo, del ser como “*omnitudo realitatis*”. En el ser, la inteligencia se hace toda la realidad adecuadamente haciéndose y configurándose ella misma como actualidad inteligencia, y ya haciéndose el “*intellectus omne*” en el ser o sea siendo ‘*quoda-*

mmodo omne in omnitudine realitatis", tiene ya poder para ser "omnia" conjuntamente con las otras fuentes del conocimiento.

O sea, que el ser, y la inteligencia con él, se presencian siempre que se conoce intelectualmente o se levanta otro conocimiento a intelección, o se integran los conocimientos en afirmación o enunciación o se induce sobre ellos o se reflexiona sobre ellos, etc., etc.

LA INNEGABILIDAD DEL CONOCIMIENTO INTELIGENTE DE LA VERDAD

Ahora bien: la verdad general del conocimiento es innegable, porque la mente humana está fundada en él. Esto nos hará proseguir hacia las averiguaciones del conocimiento radical y fundamental en que la mente está fundada básicamente, y le da su abertura de arco consiguiente, adecuadamente. Pues no es legítimo en filosofía denominar a la inteligencia humana de una forma mutilada definiéndola o al menos explicándola por una de sus funciones reducidas y no de una forma en cuyo cuadro quepan todas las funciones de la mente que son múltiples. Por ello, no puedo afirmar que la inteligencia es perceptiva y menos sentiente, porque ello sería mutilarla y ocluirla. A lo más, puedo decir que una de sus funciones es la perceptiva o percibiente, pero no la única ni la que explica la unidad y la totalidad de la inteligencia.

¿Dónde está la mente situada adecuadamente? ¿Cuál es su función radical y fundacional que explique su unidad de inteligibilidad y su totalidad de cuadro? Esta no es otra, como la hemos visto muchas veces y con abundantes mostraciones¹⁹, que la inteligencia como facultad de ser.

Llegamos aquí a un punto interesantísimo acerca del realismo del ser. El realismo gnoseológico del ser se puede comprobar múltiplemente innumeramente cuantas veces se quiera. De toda realidad podemos decir que es ser esencialmente, y esto lo hacemos en el lenguaje y en nuestra manera radical de conocer y pensar. Y el valor analogizante de este ser que todo lo penetra eminentemente, y que de todo se dice y sirve para el mismo decir o afirmar (que es juicio), es un valor gnoseológico. Y por ello no puede quedar fuera del juego del conocimiento y de lo que se conoce, ya que es el principal conocimiento; el conocimiento de los conocimientos y lo que se conoce, y lo que siempre ya interviene una vez tenido en todo lo que se conoce, y se dice, y afirma sobre lo que se conoce.

¹⁹ Nosotros no hemos establecido una mera afirmación sino que la hemos mostrado en numerosas ocasiones con copia de manifestaciones. La inteligencia en lo transcendental del ser, empieza a funcionar en todo su campo, se construye para todo lo que ella es.

LA ILIMITACION DEL SER Y LA LIMITACION DE LA VERDAD

Una vez tenido el ser en su ilimitación de la manera como hemos mostrado múltiplemente, viene con él la cuestión de la verdad. Se trata de la verdad del ser, de la verdad sin limitación del conocimiento indeterminado del ser que apoya lo que con cierta restricción por la palabra empleada podemos llamar fe de la inteligencia. La inteligencia apoyada en el ser sin limitación está por ello mismo y debido a la convertibilidad de ser y verdad, apoyada también en la verdad sin limitación. Cree así en la verdad, en su destinación natural hacia la verdad, en su polarización e intencionalidad de las intencionalidades hacia la verdad. Por eso, es cierta la frase de Santo Tomás de "*veritatem esse in communi est per se notum*", porque la pretensión misma de negar la verdad la hacemos con la presuposición de decir la verdad. Y por tanto de estar dentro de la verdad en general y de estar la mente atada a la verdad en general "quammente" actual. Estas tres coordenadas de estar en el ser, de estar de cara a la verdad, constituyen una situación complexiva. Por ello es falso el pensar que las realidades en particular preceden a la verdad. No es cierto en relación con la verdad en general. Y necesitamos aquí de bastantes precisiones.

La verdad para el hombre viene con el conocimiento, le trae el conocimiento y no se puede expresar sin el conocimiento. Es un fulgor y una manifestación especial del conocimiento. La conveniencia de la manifestación del conocimiento a la inteligencia. La verdad se manifiesta y anuncia en el conocimiento. La verdad para nosotros accede por la manifestación del conocimiento, siendo éste por naturaleza manifestación. La verdad como el conocimiento, son la manifestación de la realidad. La verdad factualmente, esto es, de hecho, se consuma en la complexión de la realidad en cuanto manifestativa y de la inteligencia en que se ha dado la manifestación. Pero formal y esencialmente la cuestión de la verdad va aún más lejos. Depende de la inteligibilidad y manifestabilidad de la realidad y de su connotación al poder manifestativo y cognitivo de la inteligencia. De hecho ese mismo poder de la inteligencia connota una relación trascendental desde la realidad en cuanto ésta es capaz y está constituida para manifestarse a ella. Parecería a primera vista no ser necesario llenar escrupulosa y apuradamente la cuestión hasta este terreno, pero en Filosofía lo es. De esta suerte la verdad como manifestabilidad e inteligibilidad, cruza todo el terreno de la realidad y envuelve a la inteligencia como cuando ya ésta actúa de hecho en comunión con la verdad.

O sea, que la verdad es incluso anterior a esta actualización como constitución de la realidad que expresa ofrecimiento y conversibilidad manifestativa a la mente. Y esta es, justamente, la verdad trascendental para la mente. Verdad ilimitada, no coartada ni univocada a una realidad y a otra realidad y a otra y a otra alternativamente, y formando un conjunto de verdades cuantas realidades. No es esa de ninguna manera la noción de la verdad, la razón de la verdad, el significado y el sentido de la verdad. La verdad no es el conjunto de las verdades que con la verdad ya de antemano poseída se inquieren y se buscan.

Del mismo modo que no se explica la inteligencia humana o mente "qua talis" sino en la apertura ilimitada del ser trascendental como correlato suyo, que le ha dado constitución y actualidad potente, así tampoco sin la verdad trascendental sin limitación que al ser acompaña.

El camino del trascendental es el mismo en su desvelación, presentación y apertura ilimitada en que se comunica y funda y no hay otro. Cualquier otro camino deturparía la naturaleza del trascendental, mejor dicho, no respondería al trascendental en su existencia como "factum". Los transcendentales ya son y son congénitos con la mente y el espíritu en cuanto la ontogénesis²⁰ de la inteligencia inteligente ha supuesto su entrada ilimitada e indeterminada en la "omnitudo realitatis" en el momento mismo de su consumación, ya que con su consumación viva se da en la intercesión complexiva de lo asimilado ilimitadamente, que es el ser y de ella misma como asimilante, esto es, para el caso inteligente en el ser.

Por eso, la inteligencia es facultad del ser del conocimiento en su acepción generalísima, como conocimiento del ser y de la verdad. Y dándole el ser la capacidad adecuada de la mente y su medida en él, giran las restantes funciones de la mente como el pensar, reflexionar, juzgar, interrogar, etc. Únicamente el percibir homólogo de imágenes concentra otra fuente de conocimientos en relación con los sentientes. Pero aun así el ser realiza una polarización sobre el campo sensible marcando una distinción radicalísima y primera entre la sensación y la percepción sensible²¹.

Ahora bien: en el ser, en el conocimiento en general, que en él se funda y en la verdad que le acompaña está todo el *νοεῖν* como

²⁰ Téngase aquí presente que el término ontogénesis lo tomamos en su estricta significación etimológica, y no en el que cobra en la biología.

²¹ Sobre esta distinción ha trabajado amplia y muy copiosamente la Psicología y no es necesario insistir en ella. Los sentidos son sentientes, separada y cualificadamente dada la especialización en general de cada uno de ellos. Hay también en este terreno un poder de sintetización y formalización. El poder de la inteligencia alcanza al sentido, pero no precisamente como sentiente al modo pasivo de los sentidos en dicho plano coadaptados sino de una forma inteligente, intelectualmente discerniente.

capacidad adecuada de la mente. Es en este sentido en el que se mueven las presentes investigaciones noológicas.

Por eso llamamos NOUS a la mente o facultad del ser en cuanto alcanza todo lo que es *voeiv*. Es decir, a todo lo que va hasta donde alcanza su visión intelectual o puede alcanzar. Todo el poder de su mirada fundada en el ser.

Porque todo esto está determinado por el ser y el ser marca el campo de esta apercepción. El ser es la ocupación transcendental y eminential de todo el *voeiv* y es inmediato a la mente y permite ver en cierto modo todo en él y a su través. El ser se ajusta al *voeiv* de la mente, como totalidad y unidad transcendental eminential, flexible e indeterminada manifestativa de la realidad como tal.

En este *voeiv* ilimitado del ser la mente como potencia noológica también ilimitada es aperceptiva, inquisitiva, interrogativa sin limitación. Interpretadora sintetizadora y siempre abierta para interpretar las llamadas que se le hacen.

En el ser se apoya y éste, está presto para apoyar todo lo otro.

Este ser ilimitado tiene como forma flexible sus estados de determinación e indeterminación, de implícito y más y más explícito, de contracción por referencia a los conceptos y a la forma complexiva del juicio. En cierto modo puede expresar también indirectamente su dilatación en estas contracciones y explicitaciones. Y su intensión y poder ilimitado en su impulsión a la trascendencia y en la fundamentación de conceptos límites en relación con otros conceptos.

EL ORDEN DEL DECIR MAS ALLA Y MAS ACA DEL EMPIRISMO Y RACIONALISMO

En este mismo terreno del ser se explican, y valiéndose de él, las principales funciones de la mente. Si se afirmase que la mente es esencial y adecuadamente percibiente, y peor aún si se afirmase que es sentiente, no podrían explicarse de una forma coherente, y en virtud de su naturaleza, las otras funciones importantísimas de ella. Cuales las de comprender, juzgar, pensar, reflexionar, etc.

Cuando se dice que la mente además de que percibe, también comprende, piensa y juzga y tiene conciencia de ello, se parte de un hecho que a todo el mundo le atestigua su conciencia. Ahora bien: la tarea del filósofo es penetrar en este hecho, buscarle su explicación unitaria y coherente.

El filósofo no puede dejar sueltas y disyuntas en la mente estas funciones. Decir que la mente es adecuadamente una cosa reducida (por ejemplo inteligencia sentiente) y atribuirle otras funciones sueltas y sin explicación de base como las de juzgar, pensar, etc., es

dejar sin resolución la cuestión. Pues de esto se trata de que existen esas funciones. Y esto lo saben todos, filósofos y no filósofos. Y hay que explicar cómo son posibles, o sea el cómo y el de dónde de su posibilidad ²². Es más, es dejar entorpecida y cegada la explicación por una errónea falta de base. Con una base reducida acerca de la naturaleza adecuada de la inteligencia, no puedo explicar funciones más amplias como las del pensar, reflexionar, inquirir, juzgar, raciocinar, que requieren el ser. Por ello, la inteligencia adecuadamente tomada, es facultad del ser. Del ser que inquieres juntamente con la mente porque la forma de inquirir conlleva en la inteligencia la apercepción del ser. De la mente que juzga siendo la afirmación apofántica la expresión del ser. De la mente que induce en el contexto inteligible del ser y de la verdad que promueven la fe en la inteligibilidad y la explicación que se busca.

El orden del decir y del afirmar es originaria y fundamentalmente el orden del ser.

Se dice fundamentalmente el ser, en todo decir, que no es un vacío decir sin ser. La aplicación del existe puesto en el juicio no puede ser ni innata ni caprichosa. Estando inscrita en el contexto de la existencialidad advertida en el orden transcendental, la mente que se pronuncia y aplica "hic et nunc" la existencia necesita de signos también para pronunciarla y aplicarla. Porque ocurre que también el juicio de existencia puede ser falso y una simple posición de la inteligencia.

El ser nos envuelve e irremediablemente nos apoyamos en él, sobre todo en el decir. Pues, decimos en el ser lo que entendemos en él, qué es, o el modo cómo es, o el ser mismo como existencia. A veces de una forma rebasante de la Filosofía y desde el punto de vista de ésta prerreflexiva, ya trasladamos la exposición filosófica a puntos de apoyo del ser. O sea, todo el que expone y afirma, ya se apoya en el ser, y estos apoyos mismos deben ser reflexivamente los fundamentos y puntos retomados de la Filosofía ²³.

²² La Filosofía como dijimos tiene que descender al cómo y al de dónde más radical.

²³ Se trata de ir más allá del Racionalismo y Empirismo para tomar toda la inteligibilidad y realidad transcendental. A veces la expresión vulgar racional equivale a todo lo concerniente a lo intelectual e inteligible. Y queremos tomar todo esto adecuadamente. Pero en el sentido de Razón discursiva contradistinguida de inteligencia, representa una reducción de la vida mental. También el movimiento histórico del Racionalismo filosófico, al menos acentúa una reducción de la mente. Y hoy la tecnología que es una reducción racionalista, el Racionalismo hegeliano y marxista, el realismo socialista que también es racionalista. El racionalismo en este sentido, llega a una mutilación y depauperación y el orden que regula suele ser también reducido y pragmático. El Racionalismo en este sentido como cánón reducido, es aliado del pragmatismo. Hay aquí para un análisis detenido muchos problemas. Esta reforma quiere decir, que hay que llevar la cuestión de la realidad del conocimiento y de la inteligencia, hasta sus últimos límites. Pues las formas históricas de la Filosofía no analizan la inteligencia hasta su fondo porque cuentan ya previamente con ella y meten como implícitos no analizados, lo que deberían ser las principales cuestiones filosóficas.

Esto es: hay que recuperar los principios sistemáticos de todo posible y válido sistema.

El buscar los principios de todo posible sistema en campo transcendental, nos sitúa más allá y, por la naturaleza del asunto, también más acá del Empirismo y del Racionalismo, que han absorbido históricamente las energías principales del pensar filosófico.

Efectivamente, el pleito del Empirismo y del Racionalismo, gira en torno de la οὐσία primordialmente y ha absorbido las principales energías de la Filosofía, bajo una u otra sintología y con diferentes variantes. Entonces hay, congruentemente, un nivel del conocimiento y del pensamiento que no va hasta las raíces del mismo y no alcanza la realidad, salvo ráfagas esporádicas en su debida hondura. Se trata de ir más lejos. Pero este ir más lejos no es ni puede consistir, ni en un desenvolvimiento del Empirismo, ni del Racionalismo que dan base estrecha para este propósito.

Ir más lejos, es en parte venir de más lejos. El ir más lejos está fundamentalmente en la base más dilatada del área transcendental llamada a abrir las líneas maestras de la Filosofía. Se comprende ahora por qué el estar más allá del Empirismo y del Racionalismo es estar más acá y más radicalmente fundamentado en el conocimiento y la realidad. Y se puede así evaluar y formar una especie de taxonomía de todos los sistemas, en el sentido de si alcanzan o no la medida debida que exige la Filosofía, y juzgar así de su validez; y el método en estas extremidades radicales, y el estilo del pensar y la dialéctica que ella por su naturaleza esencialísima demanda, quedan en su realización, en cierto modo, internamente fundidos con la misma²⁴.

JOSÉ I. ALCORTA

24 El desarrollo de estas cuestiones queda para nuevas instancias.

LA "MUERTE DE DIOS" Y EL FILOSOFO CRISTIANO

Parece que la reflexión sobre el dicho nietzscheano "Dios ha muerto" está llegando a su punto crítico. En una nota bibliográfica de la *Nouvelle Revue Theologique* de este año, se da noticia de cuarenta y cinco libros de autores cristianos, sobre el tema; y se piden excusas por las lagunas y deficiencias¹. La conmoción que este debate viene produciendo en distintos sectores del público es para nosotros señal de que el espíritu humano es en su estructura fundamental, metafísico, y que, implícita o explícitamente, Dios es el nudo principal de la metafísica. Pero, no es éste, precisamente, nuestro objetivo. La expresión mentada es traída y llevada en distintas direcciones. Advertir este vaivén, esta multiplicidad de sentidos, nos parece indispensable antes de reflexionar sobre sus consecuencias. Quisiéramos en esta breve nota contribuir a despertar la conciencia sobre la posibilidad de esos equívocos, indicando la dirección de alguno de esos significados y la actitud que ante ellos puede tomar el que siendo filósofo, se considera además cristiano.

No cabe duda: la frase "Dios ha muerto" se entiende hoy de maneras diferentes; o, si se prefiere, a la muerte de Dios se le asigna una mayor o menor amplitud, una mayor o menor profundidad. El modo más obvio de considerar esta muerte consiste en constatar que las actividades externas del hombre, que plasman inmediatamente lo que llamamos su comportamiento político, económico, técnico, artístico, científico... se organizan, proceden y concluyen, prescindiendo de toda relación a lo divino, como si Dios no existiese: en el orden de su quehacer el hombre ha desalojado toda intervención suprahumana. Esta afirmación se apuntala comprobando que hoy hemos descubierto la naturaleza verdadera de los planos en los que se conecta ese quehacer, sus leyes propias, y al mismo tiempo la plena capacidad y suficiencia humana para instalarse por sí misma en esa naturaleza, para hacerse cargo de esas leyes, incluso para dirigir las y modificarlas. Se habla de la autonomía de esas esferas respecto de cualquier influencia extraña a las mismas, que por ser tal, las perturbaría. Frente a otras épocas, en las cuales toda esta actividad estaba interferida y sojuzgada por lo numinoso, nuestra época ha puesto las cosas en su lugar, deshaciéndose de toda esa relación hacia lo divino, como de algo parasitario y espúreo, proclamando y realizando la debida secularización de todo el ser humano. Éste no es más que la suma de sus actividades político-económicas, científico-técnicas y dentro de ellas Dios no tiene nada que hacer ni qué decir; por eso Dios ha muerto radicalmente en el hombre. Así lo creen muchos sociólogos y científicos de hoy.

¹ *Nouvelle Revue Theologique*, mars. 1968; pág. 307 y sgs.: "Notre relevé reste forcément partiel, conditionné..."

Otra interpretación más penetrante advierte que la muerte de Dios no es sólo su ausencia total en el campo del quehacer humano, sino también y primordialmente, en el de su pensar. Dios no sólo ha muerto en la política y en la economía, en la ciencia y en la técnica, sino en la filosofía, en la metafísica. Y tal vez porque primero murió aquí, en la profundidad del pensamiento puro, fue extendiéndose después su muerte a todos los comportamientos humanos; y desde el retiro solitario del filósofo se fue difundiendo esta muerte al hombre de acción y al ciudadano común. La cosmovisión última de las cosas del hombre ordinario excluye a Dios, lo mismo que la filosofía o las filosofías de nuestros días: ésta es una de las notas más típicas del "*espíritu de nuestra época*". Y, si la aparición de este ateísmo integral no ha llegado a su plena floración en todas las partes del mundo o en todas las capas de la sociedad, las cosas van inexorable y rápidamente a ese término. Esta visión se integra con lo que suele llamarse el *ateísmo positivo*, que quiere hacer coincidir la muerte de Dios con el nacimiento del hombre, el destierro de la teología con el advenimiento de la antropología, según proclamaba ya Feuerbach. Al liberarse de la pseudo-realidad que es Dios, el hombre se libera del obstáculo fundamental que impedía durante milenios su liberación, el desarrollo de su plena y autónoma naturaleza. El humanismo antropocéntrico adquiere su última radicalidad en esta concepción que propugna incansablemente el marxismo y el existencialismo ateo.

Hay una tercera manera de entender la muerte de Dios, vecina a las anteriores en muchos aspectos, pero no coincidente con ellas. Concuerta en que entiende la muerte de Dios como la expulsión —legítima— de intromisiones pseudo-teológicas en áreas indebidas, primero en lo social-político y científico, luego en lo filosófico y metafísico e incluso en lo religioso mismo; pero, a diferencia de las interpretaciones anteriores, tiene conciencia de que lo teológico, lo divino es un componente del espíritu humano, que podrá adormecerse pero no morir. Esta posición, común a muchos autores cristianos², reconoce de buena gana que la adultez a la que ha llegado el hombre hoy hace intolerable todo tutelaje de los planos naturales por parte de "fuerzas divinas", que por otra parte, por haber descendido en el pasado a este orden no sirvieron más que para retrasar al hombre en una infancia perezosa e impotente y distorsionar muchas veces la actitud humana frente al mundo. La crítica es prolongada hasta lo metafísico y lo teológico-religioso, encontrándose en lo primero "recursos a Dios" tan indebidos como en lo político o científico (piénsese, por ejemplo, en la gnoseología cartesiana), y en lo segundo, abundancia de elementos míticos y una apertura a lo divino impregnada de actitudes mágicas y supersticiosas. Pero, al lado de esta crítica, no siempre serena y equilibrada, de un pasado ilegítimamente invadido por lo divino, hay un esfuerzo más o menos sincero hacia Dios, al menos en alguna esfera de la conciencia humana —así sea aislada y paralela al resto de la compleja vida del hombre.

Ahora bien: suponiendo que el filosofar no puede ser un acto intemporal de un sujeto transcendental frente a su objeto puro, que pueda justificadamente desprenderse de la situación histórica concreta, de las "verdades" o interrogaciones que levanta el momento histórico, ¿qué actitud puede o

² Nos referimos al conjunto de autores que hoy trabajan en lo que se llama cabalmente "*Teología de la Muerte de Dios*" o "*Teología radical*", generalmente protestantes. Pero, además de ellos, puede considerarse dentro de este sector, una amplia gama de pensadores, pertenecientes a todas las Iglesias, que ya desde hace años han sentido vivamente el fenómeno de la "secularización", y se han lanzado con más o menos "radicalidad" a revitalizar lo divino.

tiene que asumir el filósofo cristiano frente a esa afirmación actual, según la cual Dios ha muerto? No es difícil conceder a la primera interpretación que expusimos, que en el campo del quehacer humano, Dios ha muerto o está en trance de agonía. Pero, los autores que están en esta posición miden al hombre por este quehacer y de ahí derivan un ateísmo integral. El hombre es su praxis y la praxis de hoy es atea. En el fondo hay una posición empirista; el filósofo no puede admitir esta base, ya que como tal postula para el hombre la posibilidad de acceder a planos superiores a lo empírico. No puede, por lo tanto, admitir la muerte total de Dios para el hombre aunque se constate su desaparición completa en el plano pragmático: el filósofo preguntará si Dios también ha muerto en las regiones profundas del hombre que comienzan abriéndolo a lo ontológico...

Por eso, es la segunda interpretación la que empieza a conmover profundamente al filósofo cristiano, que tiene que hacerse ese crucial interrogante: Si Dios ha muerto en la filosofía, ¿qué hacemos los cristianos con nuestra metafísica sustancialmente onto-teológica?... ¿habrá que aceptar que somos restos perdidos, individuos escapados de especies filosóficas ya perimidas? En la conciencia filosófica presente Dios ha muerto o está en trance de morir, ¿qué sentido tiene hoy nuestra metafísica teísta? Ante esta pregunta, abrumadora para toda conciencia permeable a las voces de la historia, son muchos los pensadores cristianos que de una u otra forma, se refugian en la tercera interpretación. Algunos que condenan la filosofía como tal y toda su historia, encuentran en esta muerte filosófica de Dios el signo del fracaso esencial de la razón humana natural y la necesidad de abrazarse a la pura fe divina. Esta actitud es del todo coherente con las premisas teológicas del protestantismo ortodoxo más estricto. En posición diametralmente opuesta, no falta quien valorice plenamente el desarrollo histórico del pensar filosófico puro, y quiera inferir de ahí que la razón natural concluya necesariamente en una concepción metafísica inmanentista, y en la lógica muerte filosófica de Dios; pero, por otra parte, se admite en el plano teológico o de fe, la trascendencia divina. La mayoría de los pensadores no están en ninguno de estos dos extremos: admiten sí, como un hecho, la muerte de Dios en la filosofía presente, pero, intentan al mismo tiempo una *desesperada resurrección*, casi diríamos, desde su misma muerte. Es decir, partiendo desde la misma filosofía actual, o desde otros estratos de la experiencia humana no precisamente filosóficos ³.

Dejando de lado estos últimos intentos, dediquemos una breve reflexión a los que se proponen resucitar a Dios dentro de una filosofía que ha matado a Dios. Para estos autores es cierto que Dios ha muerto, tanto en la praxis como en las concepciones metafísicas de hoy, pero, no en lo profundo del hombre, del hombre actual. Lo que ha sucedido es que la metafísica teísta y cristiana ha permanecido anclada en esquemas que hoy están muertos y sin atractivo alguno para la conciencia presente, que no dicen nada ni tienen vigencia para el hombre de nuestros días; por ello, se puede decir que Dios

³ La muerte de Dios es un tema consustancial a las meditaciones del "último Heidegger". Ella se origina ya con el ocultamiento del Ser y el proceso de la metafísica de la esencia a partir sobre todo de Platón. La metafísica occidental es, paradójicamente, esencialmente teológica y esencialmente impía o atea: lleva en su corazón el problema de Dios, pero de un Dios explicativo de la esencia y a su medida y por ello, degradado, des-divino. La presente muerte de Dios pone de manifiesto esta paradoja. Por eso es necesario remontarse por sobre toda la historia de la metafísica (y de la teología) y llegar a una nueva experiencia originaria del Ser (y de lo divino).

ha muerto con esos esquemas y categorías filosóficas. El filósofo cristiano debería entender la muerte de Dios, en primer lugar, como su muerte con la filosofía tradicional; ella es la que ha muerto, y con su radical inactualidad es la causante de la ausencia de Dios en la filosofía hodierna y luego en todas las esferas humanas. Por otra parte, si la muerte de Dios en las concepciones filóficas no cristianas, es un hecho, puede sostenerse que éstas pueden mantenerse, dejando de lado su ateísmo; o mejor dicho, abriéndolas a las transcendencia divina.

Hay en este modo de ver las cosas una valoración de la conciencia histórica y de la filosofía presente que merecerían ser analizadas muy despacio. Se ve una ambivalencia de la historia muy legítima en principio. En virtud de ella, el filósofo cristiano debe discernir la verdad en la historia. Por su parte, no puede admitir que lo histórico sea el criterio definitivo de lo verdadero: ello implicaría valorar por igual todos los ciclos históricos, relativizar la verdad y anegar en la historia los principios transcendentales del cristianismo, que quedaría en pie de igualdad con la cosmovisión helena o la budista. Si esto no es así, quiere decir que hay concepciones humanas determinadas —sistemas de conceptos y proposiciones— que expresan mejor la realidad del ser que otras; y si éstas contradicen a las primeras, deben ser tenidas por falsas, impropias y dañosas para el hombre. Esto no se opone en nada a las exigencias de lo histórico, ni absolutiza los conceptos humanos; simplemente supone una mínima capacidad en el hombre para llegar al ser y poder expresarlo, y la posibilidad de no llegar a él o expresarlo indebidamente. Y, si no suponemos esto, huelga toda filosofía. Y, aunque sea ésta una afirmación tan fundamental, parece a veces olvidada. Dándola por supuesto, debemos admitir que la historia va descubriendo valores y verdades del misterio del ser y va obnubilando otras, quitándoles vigencia y efectividad para las generaciones, replanteando los problemas desde ángulos muy diversos. Esto nos señala la parcialidad y relatividad de las verdades de cada período histórico.

Tenemos con esto algunas premisas sólidas para valorar el intento de resucitar a Dios desde la filosofía contemporánea. En primer término, el repudio de las categorías de la metafísica clásica por su mera condición de ser de otras épocas no está justificada por una recta teoría de la conciencia histórica, sino por aquéllos que la absolutizan y disuelven la verdad en el devenir. No puede constituirse en criterio de rechazo el carácter de pretérita de una afirmación, ya que ello no excluye su verdad y su validez y, consiguientemente, su vigencia para el hombre de todos los tiempos. Deberá comprobarse su real inadecuación al ser, su falsedad simplemente. Pero, más infructuoso aún que el declamar contra la filosofía tradicional, nos parece el sumergirse en la filosofía actual con la pretensión de hacer surgir de ella un manantial que salte hasta la Vida Eterna. Cuando Nietzsche gritó por labios del loco de la *Gaya Ciencia*: "Dios ha muerto", vio muy bien que la conciencia filosófica que estaba alumbrando era radicalmente antropológica, que la sustitución de Dios por el hombre llegaba a su etapa decisiva, que se instauraba una filosofía herméticamente cerrada en el aquende, cuyas líneas de fuerzas —todas— convergían enérgicamente hacia el hombre, como hacia único centro. El ateísmo no es una pieza más de la filosofía contemporánea, una conclusión más o menos importante de la misma: es su corazón mismo, como el corazón de la filosofía cristiana es un Ser Infinito y Transcendente. De aquí que los intentos genuinos de completar el impulso de la filosofía presente, conduciéndolo hasta el Dios personal, terminen en un fracaso.

No implica esto una evasión de la situación histórica, ni tampoco una condenación global de la filosofía moderna y contemporánea. Sabemos cuánto le debemos y cuánto podemos todavía aprender de ella, incluso para plantear rectamente el problema de Dios y formar menos inadecuadamente su imagen. Pensamos que la historia, a pesar de sus meandros y contramarchas, progresa y va hacia adelante. Pensamos que el filósofo debe situarse en el corazón de la historia, de *su tiempo*, pero, no para dejarse absorber por él, sino para juzgarlo. No para aceptar la muerte de Dios en la hora presente, sino para vivificar toda nuestra vinculación con Él mediante los aportes de la historia. La conciencia histórica no puede hacernos eliminar hoy lo divino en el hombre, sino sus deformaciones seculares, tanto dentro del quehacer como del pensar, del querer y del sentir; la historia nos obliga hoy a purificar la política y la economía, la metafísica y la teología para *restaurar la imagen eterna de Dios* en el hombre con la multiplicidad de elementos que ofrece nuestra hora.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO C. M. F.

BOLETIN DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

* Colección de diversos trabajos acerca de variados temas, es este volumen¹ tal vez la obra de Nagel más adecuada para situar su posición frente al problema del conocimiento científico especialmente. Discípulo de Morris Cohen su pensamiento, si bien original en el análisis y la solución de ciertos problemas epistemológicos, muestra la influencia de positivismo lógico, pero en gran parte superado con una actitud de apertura hacia la comprensión y el análisis crítico de los problemas que presenta la ciencia contemporánea (cfr. su importante *The structure of science*, 1961). Para Nagel la razón —la “razón soberana”, título de uno de los capítulos de esta obra— entendida fundamentalmente como razón crítica, es capaz de lograr comprensión y soluciones reales más allá de toda restricción analítica-lingüística, por ejemplo. Sus soluciones resultan muy a menudo discutibles, pero no obsta sino que más bien impusa a tomar contacto con un pensamiento valioso, estructurado a través de cuidadosos y precisos análisis, nada proclives a rápidas generalizaciones.

* De esta nueva colección publicada por la editorial Springer², hemos recibido los dos primeros volúmenes, cuyos contenidos detallamos a continuación.

Vol. I: “Delaware seminar in the foundations of physics”, con trabajos de P. G. Bergmann (“Foundations research in physics”), Mario Bunge (“The structure and content of a physical theory”), W. Noll (“Space-time structures in classical mechanics”), C. A. Truesdell (“Foundations of continuum mechanics”), H. Graid (“Levels of description in statistical mechanics and thermodynamics”), E. T. Jaynes “Foundations of probability theory

¹ ERNST NAGEL, *Razón soberana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1966, 344 pp.

² M. BUNGE (editor), *Studies in the foundations, the methodology and philosophy of science*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York.

and statistical mechanics”), E. J. Post (“General covariance in electromagnetism”), P. Havas (“Foundations problems in general relativity”), R. Schiller (“Relations of quantum to classical physics”), H. Margenau y J. L. Park (“Objectivity in quantum mechanics”), y P. Bernays (“Scopes and limits of axiomatics”).

Vol. II: “Quantum theory and reality”, comprende una introducción de Mario Bunge (“The turn of the tide”), siguen trabajos de K. R. Popper (“Quantum mechanics without ‘The Observer’”), H. Mehlberg (“The problem of physical reality in contemporary science”), P. G. Bergmann (“The quantum state vector and physical reality”), M. Margenau y L. Cohen (“Probabilities in quantum mechanics”), J. P. Vigiér (“Hidden parameters associated with possible internal motions of elementary particles”), G. Ludwig (“An axiomatic foundations of quantum mechanics on a nonsubjective basis”) y M. Bunge (“A ghost-free axiomatization of quantum mechanics”).

El elenco de autores y temas dará al lector una idea del valor de ambos volúmenes; todos o casi todos los trabajos se mantienen a alto nivel, si bien muestran, de paso, la amplitud de fronteras que se admite de hecho en los mal delineados dominios de la filosofía de las ciencias. La presentación editorial es impecable.

* Con ocasión de la edición original inglesa de esta obra notable de Nogar hemos dedicado un amplio comentario que el lector podrá consultar en un Boletín anterior (SAPIENTIA, 1964, XIX, 291); decíamos entonces que “dentro de su perspectiva se trata si dudas de lo mejor que hemos leído y su traducción contribuiría en gran medida a aclarar el panorama”. Deseo que ha hecho realidad la editorial Herder ahora. Sin embargo, el título adoptado en esta versión ha perdido el vuelo original (“The wisdom of evolution”), así como lo ha hecho con la reciedumbre de algunos subtítulos (por ej., el de la primera parte: “Power”, trasladado como “Alcances de la teoría de la evolución”; etc.). No obstante, la versión española se lee con fluidez y parece correcta en los pasos que hemos contrastado.

* Es esta una de las mejores exposiciones divulgativas que hemos leído últimamente sobre la estructura de la materia en su contexto físico-químico⁴. La autora ha sabido pasar cuidadosa revista a los estudios y conclusiones de ellos extraídas acerca de la estructura atómica en sus consecuentes etapas, la introducción de las teorías cuánticas, estructura nuclear, los rayos cósmicos, la energía nuclear, etc., hasta llegar a los actuales estudios acerca de las “partículas elementales” (que denomina subnucleares) y sus sorprendentes consecuencias: partículas y antipartículas, partículas “extrañas”, principio de paridad, etc. Todo ello expuesto con suficiente detalle como para comprender por qué dice el científico cuanto dice respecto al tema, si el lector toma a su cargo el esfuerzo necesario. No obstante, repárese en que tal esfuerzo acaba también aquí, como en todos los casos que conocemos de exposición de estructura científica de la materia, en una cierta frustración, pues todo cuanto logrará será una idea más o menos acabada, según el caso, acerca

³ R. J. NOGAR, *La evolución y la filosofía cristiana*, trad. de I. Antich, Ed. Herder, Barcelona, 1967, 404 pp.

⁴ G. AMALDI, *The nature of matter. Physical theory from Thales to Fermi*, The University of Chicago Press, Chicago, 1966, 332 pp.

de cómo se descompone la materia mas no cuál sea su naturaleza, tal cual promete el título de la obra. Por otra parte, lo que no nos parece ya tan feliz es no tanto el título ("Materia y antimateria", en el original italiano) cuanto el subtítulo, que pareciera prometer una obra donde al hilo de los dichos estudios se hiciera la crítica de la teoría física; la cual no aparece por ningún lado. Además la autora despacha muy sumariamente todo el pensamiento griego según siete páginas excesivamente superficiales, y tanto como para concluir en el asombro del olvido en que cayó la teoría de Demócrito por dos mil años y hasta su actual resurrección, dando como explicación el hecho que las teorías de los griegos "eran abstractas" (p. 24).

* Se trata de la traducción española de la conocida obra de Polya⁵ y donde el autor aparece como un decidido defensor de la importancia del razonamientos plausible junto al clásico demostrativo, tan propio de la matemática: "Aseguramos nuestro conocimiento matemático mediante el razonamiento demostrativo, pero apoyamos nuestras conjeturas por medio del razonamientos plausible" (Prólogo); razonamientos ambos que se complementan no sólo en las "demás ciencias" sino aun en la matemática considerada en tanto va siendo estructurada por la labor de los matemáticos. Extensa y cuidadosamente trata Polya acerca de cuánta dosis de plausibilidad encierra la matemática; tanto "pura" cuanto —y con mayor razón— aplicada, en un texto pleno de comunicación y practicidad, donde el lector interesado y que se tome el trabajo de entender el desarrollo y resolver algunos de los numerosos problemas que allí aparecen, no podrá sino sacar abundante fruto de su fatiga.

* La rica personalidad de Helmholtz surge muy claramente en este nuevo volumen de los "Classici U.T.E.T."⁶: inicialmente médico del ejército prusiano, luego Profesor de anatomía en Berlín, Pro-Rector de Heidelberg, Rector de Berlín, Profesor de Física, Presidente del Instituto Físico-Técnico creado por von Siemens, etc., sus intereses fueron pasando decididamente desde la medicina hacia la física, tal cual lo muestra el elenco de sus numerosas e importantes publicaciones que abarcan los años 1842 a 1895, esto es, desde su tesis de medicina hasta el vol. III de sus *Wissenschaftliche Abhandlungen*, obra que junto a sus *Populäre Wissenschaftliche Vorträge* y *Vort. und Reden* constituye la trilogía más conocida y popular de nuestro autor. Mas en el ámbito específicamente científico se hicieron rápidamente estimables su "Ueber die Erhaltung der Kraft" (1847); las varias memorias acerca de los movimientos oculares; "Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik" (1865, varias ed.); los trabajos sobre los fundamentos de la geometría, sobre la teoría electrodinámica, sobre termodinámica química, su *Handbuch der physiologischen Optik* (varias e.), etc.

La actual selección de sus escritos es suficientemente amplia y orientadora, cumpliendo un papel importante por aclaratorias las notas de curador de la edición, la cual tipográficamente aparece impecable.

⁵ G. POLYA, *Matemáticas y razonamiento plausible*, Ed. Tecnos, Madrid, 1966, 580 pp.

⁶ HERMANN VON HELMHOLTZ, *Opere*, a cura di Vincenzo Cappelletti, Unione Tipografico-Editrice Torinese, col. "Classici della Scienza", Torino, 1967, 824 pp.

* Este nuevo volumen de la misma colección de "Classici della Scienza" está dedicado a otra figura eminente de la ciencia: el célebre Marqués de Laplace (1749-1827)⁷, astrónomo, matemático y físico de primera línea en las tres especialidades y de quien probablemente la obra más popular (o al menos más conocida) es el *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*. La curadora y traductora ha seleccionado para este volumen: cuatro de las célebres diez "*Lecciones de matemáticas*"; el *Ensayo sobre el anillo de Saturno* (curioso tratado donde aparece por primera vez la célebre "ecuación de Laplace"); el *Ensayo sobre las probabilidades de las causas en base a los sucesos*, parte de la *Teoría analítica de las probabilidades*; el *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*; una amplia selección de la *Exposición acerca del sistema del mundo*; y los muy poco conocidos *Ensayos acerca de la capilaridad*, de los cuales se recogen aquí cinco. La versión italiana está hecha en base a la edición "Oeuvres complètes de Laplace" de 1878-1912 (14 vols.), precediendo a cada obra una introducción muy atinada de la curadora, quien también es autora de una larga e informativa introducción de 63 páginas. El volumen pone en manos del interesado páginas de difícil acceso en una edición muy cuidada y de presentación tipográfica análoga a la de los volúmenes anteriores, lo cual hace al volumen de grato manejo.

* El agudo pensador que es Ullmo nos ofrece en este pequeño volumen⁸ una apretada exposición de las vicisitudes por que ha atravesado —y atraviesa— la física cuántica, especialmente respecto de la interpretación probabilista y estadística frente al tema de la causalidad; tema este que ya le había preocupado (cfr. sus trabajos en *Rev. Philos.*, julio y octubre de 1949; *Rev. Mét. Morale*, 1951). La síntesis presente es apretada y supone en el lector una información previa sobre un tema cuya bibliografía no abunda, en verdad, en nuestro idioma. La versión castellana resulta agradable y fiel al original, habiendo asimismo señalado la traductora aquellas obras que citadas por Ullmo, pueden hallarse en castellano.

* Tema es este de la evolución biológica que siempre llama la atención del público, el cual no obstante tener a su disposición cierta abundancia bibliográfica, ha de acoger con beneplácito este "Esquema" claro y actual⁹. En cuatro partes ha dividido Cellone su obra: "Historia del pensamiento evolutivo"; "Evidencias de la evolución"; "Cómo se explica el fenómeno evolutivo"; "El hombre como ser que está dentro del engranaje evolutivo". Una bibliografía de obras citadas, otra de lecturas sugeridas a modo de ampliación, y un útil "Glosario" de términos técnicos indispensables para captar en toda su seriedad el tema, aun en el plano de divulgación en que se desarrolla (salvando también por este lado todo sentido peyorativo del término), completan esta muy recomendable obra, donde el autor ha sabido combinar armoniosamente un gran cúmulo de detalles e información junto a clara síntesis. La transparente simpatía de Cellone por la obra de P. Teilhard hace, a nuestro juicio, que la posición de éste resulte desmesurada

⁷ PIERRE SIMON LAPLACE, *Opere*, a cura Orietta Pesenti Cambursano, Unione Tipografico-Editrice Torinese, col. "Classici della Scienza", Torino, 1967, 734 pp.

⁸ JEAN ULLMO, *La crisis de la física cuántica*, trad. de Afra A. de Bun, Ed. Columba, col. "Nuevos esquemas", Buenos Aires, 1967, 80 pp.

⁹ MARIO C. F. CELLONE, *Qué es la evolución biológica*, Ed. Columba, col. "Esquemas", Buenos Aires, 1967, 92 pp.

dentro de las proporciones del volumen, no quedando en realidad suficientemente claro cuánto ha de atribuirse a fantasía (en sentido técnico) y cuánto a conclusiones válidas científicamente, dentro de los datos poseídos realmente, en la obra del conocido jesuita.

* En la serie "Contemporary perspectives in Philosophy" aparece este prometedor volumen¹⁰ sobre un tema que parece volver al tapete luego de haber sido excomulgado por un cientificismo renegante de toda teleología. Canfield ha tomado de diversas fuentes los trabajos aquí reunidos: "Behavior, purpose, and teleology", por Rosenblueth, Wiener y Bigelow; "Comments on a mechanistic conception of purposefulness", por Taylor; "Causal and teleological explanation", por R. D. Braithwaite; "Thoughts and teleology", por I. Scheffler; "Teleological explanation", por E. Nagel; "The logic of functional analysis", por C. G. Hempel. Todo dispuesto de modo tal que el lector pueda lograr un panorama si no suficiente, sí al menos claro acerca de cómo se plantea actualmente el problema en ciertos medios científicos. En este sentido el volumen resulta muy instructivo e importante.

* Resumir la historia de la ciencia y la tecnología en setenta páginas es empresa a la que hay que afrontar dispuesto el autor a sacrificar nombres, ideas y relaciones en proporciones desanimantes. En la presente obra¹¹ Babini ha debido acceder a tales condiciones, produciendo así este pequeño volumen que, estimamos, satisfará las exigencias del lector que no busque más allá de lo que se le puede ofrecer bajo aquellas premisas. Y precisamente por la obligada concisión se imponía aquí una bibliografía de ampliación inmediata.

* Dos nuevos volúmenes de esta acreditada publicación anual¹² han llegado a nuestra redacción. *Volume 11*: "Chemical theories of the Jains" (N. L. Jani); "Aristotelean chemistry" (R. A. Horne); "Chemical notions of an early ninth century christian encyclopedist" (M. Levey); "Chemistry in the medieval formulary of al-Samarquandy" (M. Levey and N. Al-Khaleedy); "History of chemistry in ancient Russia" (N. A. Figurovskii); "Macquer on the composition of metals and the artificial production of gold and silver" (W. A. Smeaton); "Liebig and Kolbe, critical editors" (J. P. Phillips); "Thermochemistry, thermodynamics and chemical affinity" (V. M. Schelar); "One hundred years of the Law of Octaves" (J. W. van Spronson); "With James Curtis Booth in Europe 1834" (W. Miles); "Egor Egorovich Vagner and his role in terpene chemistry" (A. Sementsov); "From chemistry to philosophy. The way of Alwin Mittasch (1869-1953)" (E. Farber); "Development of basic ideas in the field of catalysis" (V. I. Kuznetsov). *Volume 12*: "Medieval arabic minting of gold and silver coins" (M. Levey); "Arabic mineralogy of the tenth century" (M. Levey); "The seven chapters, with explanatory notes" (M. S. Churchill); "Torbern Bergman, earth scientist" (J. A. Schuffe); "Pilatre de Rozier, chemist and first aeronaut" (C. Duval); "Chemistry in the Río de la Plata at the end of colonial epoch" (L. H. Donghi); "Davy's sketches

¹⁰ J. V. CANFIELD (editor), *Purpose in nature*, Prentice-Hall, New Jersey, 1966, 111 pp.

¹¹ JOSÉ BABINI, *Ciencia y tecnología*, Ed. Columba, col. "Esquemas", Buenos Aires, 1967, 68 pp.

¹² HENRY M. LEICESTER (editor in chief), *Chymia. Annual studies in the history of chemistry*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, vol. 11, 1966; vol. 12, 1967.

of his contemporaries" (J. Z. Fuller); "Avogadro on the degree of submolecularity of molecules" (B. W. Mundy); "The history and prehistory of the law of Dulong and Petit as applied to the determination of atomic weights" (J. van Spronsen); "P. N. Oaikov, founder of organic chemistry in Bulgaria" (S. Tschorbadjiev); "Alfred Werner's Habilitationsschrift" (G. B. Kauffman); "Contributions to the theory of affinity and valence, by Alfred Werner" (G. B. Kauffman, translator); "A recent discovered manuscript by Alfred Werner" (G. B. Kauffman, translator); "On coordination number eight and the variable coordination number, by Alfred Werner" (G. B. Kauffman, translator).

* Conocen ya nuestros lectores esta lujosa edición de la correspondencia de Newton, pues hemos ya dado oportunamente noticia de los volúmenes anteriores. Este cuarto¹³ tiene dos virtudes especiales: por un lado, aparece en él la abundante correspondencia intercambiada entre Newton y Flamsteed, el célebre astrónomo real que le proporcionara importantes datos lunares; por otro, nos muestra a Newton bajo una perspectiva doméstica definida de irritabilidad y, hombre al fin, del alto aprecio en que tenía su propia obra. Como en volúmenes anteriores, los editores han tenido la muy buena idea de incluir cartas que no siendo ni de ni para Newton, hace no obstante a la comprensión de la situación histórico-científica de este período de la vida del célebre científico. El volumen aparece, tal como los anteriores, a gran formato y lujosamente impreso, como digno homenaje al genio de Newton.

* Se trata ahora del cuarto y último volumen de esta encomiable historia de la ciencia¹⁴, que también conocen nuestros lectores. En cinco partes fundamentales aparece la ciencia de nuestro mismo siglo veinte y según su desarrollo histórico: Matemáticas; Física (y química); La tierra y el universo; Biología; y Medicina. Una parte final: Ciencia y sociedad, trata del desarrollo científico en algunos países, tales como los de Europa occidental, la Unión Soviética, América latina, India, etc., así como en Viet Nam y el lejano Oriente. Como en el caso de los volúmenes anteriores, el nivel científico es óptimo: esta historia es la mejor existente en su conjunto.

* El género biográfico ha contado siempre con entusiastas cultores y lectores; no haciendo aquí excepción las figuras de los prohombres de la ciencia. Aquí la vida y obra del célebre Lord Rayleigh nos es relatada muy detallada y atractivamente por su hijo, el cuarto Barón Rayleigh, no solamente en cuanto se refiere a su obra científica —tarea ya de por sí harto difícil, pues significa compendiar adecuadamente una nutrida vida de investigación, tal como lo atestiguan los seis grandes volúmenes de sus obras—, sino también en aquellos detalles más domésticos, desde los datos de ascendientes, juventud y matrimonio, hasta alcanzar el detalle insólito —pero muy británico— de recoger en un apéndice un conjunto de "Jests and anecdotes". El desarrollo es muy pormenorizado y da una cabal idea de la amplitud de inquietudes de nuestro físico, pero especialmente como hombre de ciencia (lo cual no es lo mismo) y la numerosa

¹³ *The correspondence of Isaac Newton, vol. IV: 1694-1709*, Cambridge, published for The Royal Society, at the University Press, 1967, 578 pp.

¹⁴ RENÉ TATON (curador), *History of Science: Science in the twentieth century*, trad. A. J. Pommerans, Basic Books Inc., New York, 1966, 638 pp.

¹⁵ ROBERT JOHN STRUTT, *Life of John William Strutt, Third Baron Rayleigh*, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee-London, 1968, XXVII, 439 pp.

correspondencia intercalada en los lugares apropiados así lo confirma. Estimamos altamente recomendable su lectura a estudiantes y neocientíficos, que hallarán en esta biografía un estímulo siempre necesario en los primeros estudios de la vida científica.

* Esta amplia colección de artículos originales sobre la estructura de la materia¹⁶ significa por lo menos una gran comodidad para quien desee seguir el curso histórico del problema a través de los trabajos fundamentales que han ido conformando la imagen actual del átomo. Lucrecio, Descartes, Boyle, Hooke, Huygens, etc., etc., hasta llegar a Dalton como primera culminación; y desde éste hasta alcanzar los trabajos fundamentales de la atomística contemporánea de Heisenberg, Bohr, Meitner y Frisch, Fermi, Hofstadter, etc., etc.; todo ello adicionado de oportunas introducciones a cada artículo, que permiten al lector no especializado apreciar mejor el valor y oportunidad de los mismos, constituye un impresionante conjunto que podríamos denominar "historia viva de la ciencia". Sin embargo, y entrando un tanto críticamente en el detalle, el valor de las diversas secciones en que se divide la obra es muy desigual. En primer lugar, todo lo anterior a Lucrecio parece carecer de importancia para los compiladores; Pierre Gasendi es completamente olvidado y, en general, el tratamiento de todo el período anterior a nuestro siglo resulta un tanto azaroso; lo cual es falta importante si se piensa en la extensión total de la obra (más de 1.800 pp.). Asimismo, ciertas apreciaciones críticas dejan bastante que desear, y por momentos el lector atento puede sentirse un tanto desorientado al hallar ciertos temas, que íntimamente ligados, aparecen en secciones apartadas, lo cual, si bien salva la secuencia cronológica, despista a quien no se halla familiarizado con el tema; que es a quien precisamente se dirige la obra. No obstante, se trata de una recopilación que tiene su utilidad, pues no es fácil disponer de los cerca de ciento cincuenta trabajos aquí recogidos.

J. E. BOLZÁN

¹⁶ HENRY A. BOORSE AND LLOYD MOTZ (curadores), *The world of the atom*, Bassic Books Inc., New York-London, 1966, 2 vols. y XXVI, 1873 pp.

BIBLIOGRAFIA

PEDRO G. D'ALFONSO, *La Madurez Religiosa*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, 248 pp.

La perfección cristiana es obra de Dios en el hombre. Sin embargo, es indispensable la actividad humana para lograrla. Los tratados de vida espiritual —antiguos o modernos— enseñan el lenguaje de ese diálogo de Dios con el hombre, poniendo su acento, según las épocas en que fueron escritos, sobre uno de los dos interlocutores.

D'Alfonso, en esta nueva obra quiere señalar el camino que conduce a la conquista de la madurez religiosa, la cual en definitiva coincidirá con la perfección a la que Dios tiene destinado a cada hombre. Parte de los aportes de la Psicología religiosa, si bien no descarta, muy por el contrario, lo da como un dato insustituible, la necesaria obra de la Gracia. "Se ha tratado —nos dice— de reunir los principales trabajos sobre psicología religiosa y entresacar todo lo que se refiere a los distintos pasos de la madurez religiosa". Ha dado en llamar su sistema, ordenado y coherente: Psicagogía religiosa; advirtiéndolo que por ello entiende "la vertiente práctica y aplicada de la Psicología religiosa, que colabora en el plano psiconatural a la integración vivenciada de la religiosidad. Conforme al plan propuesto, ofrece en quince capítulos su síntesis personal y organizada del material existente sobre el tema, pero trasvasándolo en un lenguaje claro y homogeneizado. Después de una breve introducción y una rápida aproximación al tema, centra en el Cap. 9 las etapas de la Psicagogía religiosa que luego irá desarrollando en los capítulos siguientes, indicando una serie de medios y dando un conjunto de consejos prácticos, cuya aplicación ayudarán al logro de la madurez religiosa. Anteriormente, y nos parece muy oportuno, había trazado las líneas de la madurez psicológica, ya que el estudio de la madurez religiosa, obliga a un planteamiento paralelo de la madurez psicológica de la personalidad.

Creemos que el doctor D'Alfonso, profesor en la Universidad Católica Argentina ha logrado acabadamente el fin que se propuso al publicar este libro: "aportar una eficaz ayuda para los directores espirituales, educadores, consejeros, médicos y cuantos se interesan en guiar y educar las almas", y no es poca satisfacción para un autor saber que ha alcanzado la meta de sus aspiraciones. Su estilo, sin mayores e innecesarios tecnicismos, preciso y didáctico (no nos gustan los derivados de un presunto verbo "elencar", Págs. 55 y 61) encierra y entrelaza párrafos de muy denso contenido,

tan densos algunos que podrán servir como índices de un posterior y amplio desarrollo; 137 títulos señalados en la bibliografía, hablan de la erudición y seriedad con que se ha elaborado este trabajo. Una breve oración cierra, a modo de colofón, el libro. Reflejados en sus expresiones nos ha parecido sorprender el rostro y la discreta inquietud apostólica de su autor.

Presentó pulcramente Club de Lectores, en la colección Noos, bajo la dirección de Juan Manuel Fontenla.

GABRIEL AMÍLCAR GALETTI

DAVID J. FURLEY, *Two studies in Greek atomists*, Princeton University Press, Princeton, 1967, VII, 256 pp.

Dos largos estudios incluye el volumen. El primero: "Magnitudes indivisibles", se sale ampliamente del canon impuesto según el título, pues el atomismo o, en términos más generales, los mínimos cuantitativos, aparecen tratados en primer lugar, según Epicuro (comentando su *Carta a Heródoto*) y Lucrecio, más inmediatamente aparece el tema no sólo según los pitagóricos, eléatas, atomistas, Platón y Aristóteles hasta Epicuro, sino que incluso surge una muy llamativa comparación entre Epicuro y Hume; volviendo así Furley a su intención original, que era "escribir simplemente un comentario explicativo sobre la exposición de Epicuro acerca de su teoría de las mínimas partes, según su *Carta a Heródoto*". Debemos agradecer aquí al autor no haberse restringido a tal primera intención.

El segundo estudio: "Aristóteles y Epicuro acerca de la acción voluntaria", más breve que el anterior pero no menos importante, significa una cuidadosa compulsa entre Epicuro-Lucrecio y el Estagirita frente al problema del libre albedrío ("denominación conveniente pero peligrosa", la llama) y la *libera voluntas* (Lucrecio). Merece destacarse aquí, en el marco de la amplia erudición y agudo espíritu crítico de que hace gala Furley, la importancia que concede al famoso "clinamen", y el cuidado que pone en la exacta dilucidación de su significado.

Con materiales de primera mano, ha podido ofrecernos el autor así un importante aporte a los temas tratados.

J. E. BOLZÁN

JOSEPH DE FINANCE, S. I., *Ethique générale*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma, 1967, 448 pp.

Se trata de una traducción —felizmente a cargo del mismo autor— de la conocida "Ethica generalis" (3ª. Roma, 1966), del P. De Finance, ligeramente retocada, introduciendo algunos párrafos nuevos y notas complementarias, así como mejoras en la bibliografía. De este modo, el vuelco a un idioma como el francés hará de esta ética general un importantísimo instrumento de trabajo para más lectores.

E. COLOMBO

WERNER GOLDSCHMIDT, *Introducción al derecho. La teoría trialista del mundo jurídico y sus horizontes*, tercera edición, Depalma, Buenos Aires, 1967, 607 pp.

El libro presenta la concepción madura del autor sobre el mundo jurídico, precedida por las anteriores ediciones, respecto de las cuales la presente tiene modificaciones significativas. En las dos ediciones anteriores (1960 y 1961 respectivamente) el autor se propone explicar la estructura del mundo jurídico (subtítulo de la segunda edición mientras que ahora nos habla de la teoría trialista, la cual se presenta como solución (cf. Prefacio). El Dr. W. G. sostiene la tridimensionalidad del mundo jurídico: sociológica (orden de los repartos), normológica (captación lógica de los repartos y conjuntos de repartos) y dikelógica (valoración de las otras dimensiones por la justicia). La diferencia entre la concepción tridimensional y la teoría trialista es que la primera aún no ha solucionado el problema de la integración de las dimensiones que admite. Hay dos posibles fórmulas de integración que son la idealista y la realista, con sus respectivos subtipos. El autor escoge la fórmula realista genética monoteísta, que sirve de base al tridimensionalismo integrado. El segundo problema que también ha superado el trialismo es la realización de la integración, lo que sólo puede lograrse distinguiendo convenientemente las tres ciencias jurídicas: jurística sociológica, jurística normológica y jurística dikelógica. El autor mantiene con pulcritud el uso de estos vocablos previamente definidos evitando así algunas ambigüedades observables en las otras ediciones. Cada una de estas dimensiones hace referencia a una realidad que como objeto material es estudiada por otras ciencias y sólo bajo un aspecto por la jurística constituyendo un objeto formal específico. El orden de los repartos, pues, puede ser estudiado por la jurística sociológica (que es parte de las ciencias jurídicas) y por la sociología del Derecho (que es parte de la Sociología), la norma puede ser objeto de estudio de la Jurística normológica y de la lógica jurídica (parte de la Lógica) y la justicia por la jurística dikelógica y por la filosofía del derecho (parte de la filosofía). Por lo tanto, cada una de las ciencias jurídicas fundamentales tiene un "horizonte" constituido por la ciencia que trata de la misma realidad pero desde otro ángulo visual.

La explicación de la estructura del mundo jurídico, a su vez, corresponde a la filosofía. Aquí el autor distingue entre una filosofía que llama menor (o independiente de la Mayor) que trata al mundo jurídico como totalidad sirviéndose de conceptos tomados de distintos sistemas filosóficos, sin preocuparse por su coherencia (pág. 5) y su función es constructiva. Es labor del jurista (con conocimientos filosóficos por supuesto) y no del filósofo. Por lo tanto el presente estudio debe incluirse en la filosofía menor, conocida también como Introducción al Derecho, título que se adopta por ser el más común. En cambio la Filosofía Mayor es la filosofía del Derecho como parte de la filosofía general, y su función es incorporar el mundo jurídico (ya analizado por la menor, que por lo tanto es su supuesto) a la totalidad de lo real (cf. Obertura).

El análisis de la estructura del mundo jurídico se hace en dos grandes temas, que corresponden a una parte general y una especial. La primera trata de la estructura en general, y la segunda del ordenamiento jurídico positivo y sus divisiones y principios fundamentales. De mayor interés, es la primera parte, dividida en tres secciones. La primera se refiere a la jurística sociológica, que estudia los repartos en sí mismos, y como conjunto. El reparto es presentado como una especie del género adjudicaciones de potencia

o impotencia, cuando ésta es realizada por el hombre. El conjunto de las adjudicaciones y por ende de los repartos, puede presentar dos formas: orden o desorden (segunda parte de la sección). Sigue un apéndice que trata de la Sociología jurídica como horizonte de la Jurística sociológica. La sección segunda trata la jurística normológica, nuevamente subdividido en estudio de la norma en sí misma y del ordenamiento normativo (concepto clases, origen, funcionamiento, etc.). El apéndice se refiere a la lógica jurídica.

La tercera sección trata de la Jurística dikelógica, dividida en dos subsecciones: axiología de la justicia (consideración formal) y axiosofía de la justicia (consideración material). Esta parte de libro es una síntesis de las ideas del autor tratadas más ampliamente en una obra dedicada al tema: "La ciencia de la justicia (dikelogía)", ed. Aguilar, Madrid, 1958. El apéndice comprende la filosofía de la justicia enfocada como derecho natural y como valor.

El libro aporta muchas cosas importantes, más pulidas y completas que la edición anterior, por lo cual creemos que plasma el pensamiento definitivo del autor. Su intención es evidentemente una explicación completa del derecho: desde dentro, o sea en su estructura, y desde fuera, es decir, su ubicación respecto de la totalidad real. Podríamos preguntarnos tal vez la posibilidad real de que se dé el primer binomio a que se hace referencia en el Prefacio: filosofía mayor y menor, vale decir, hasta qué punto es posible construir una filosofía menor independiente de la filosofía general, tomando nociones heterogéneas, con el consiguiente peligro de la contradicción interna, que haría edeble su coherencia. De hecho el autor escapa a esta amenaza porque sólo ha tomado nociones filosóficas del corpus tradiconal y una muy ortodoxa filosofía de los valores, perfectamente compatible con aquella. De cualquier manera, lo más positivo es acentuar que no puede inordinarse el mundo de lo jurídico en ningún sistema filosófico omnicompreensivo si primero no se sabe bien qué es. Y esta es la tarea de lo que llama Filosofía jurídica Menor, que es más modesta que la de la Filosofía Jurídica Mayor o del Derecho secamente, pero no por ello menos importante. En las ciencias jurídicas fundamentales como en sus horizontes no hay aún un desarrollo completo de los temas, sino un plan general. Respecto de las primeras, salvo la jurística normológica, y de las segundas la filosofía del derecho, en las demás hay mucho por hacer. Es necesario conocer la estructura del sector que estudiamos (filosofía jurídica menor) y su ubicación (f. j. mayor) pero además hay que construir todo el sistema que está apoyado en la estructura. Esa es la labor del jurista, verdaderamente científica y provechosa (que a veces el egresado olvida) para la cual como dice el autor en el prefacio "no habrá todavía en la República suficientes abogados", es decir, nunca habrá suficientes verdaderos científicos del derecho.

C. LÉRTORA

THE SEVENTH INTER-AMERICAN CONGRESS OF PHILOSOPHY, *Proceedings of the Congress*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, vol. I., 1967, 375 pp.

Tal cual se dio oportuna noticia en estas mismas páginas (cfr. SAPIENTIA., 1967, XXII, 214) el VII Congreso Interamericano de Filosofía tuvo lugar en el *campus* de la Universidad Laval los días 12-23 de junio de 1967, mostrando la rápida aparición de estas *Actas* la actividad desplegada por las

autoridades pertinentes. Previa una alocución de apertura a cargo del Presidente de la Asociación Canadiense de Filosofía, A. R. C. Duncan, aparecen las *Conferencias* (R. Frondizi, W. K. Frankena, W. Scriven, E. Simard, J. Owens, M. W. Quine), los *Symposia* (B. Garceau, E. L. Fackenheim, E. Nicol, J. Langlois, A. Ardao, P. G. Kuntz, J. MacQuarrie, W. J. Wainwright, D. Braybrooke, C. A. Sacheri, F. A. Olafson, V. Cauchy, E. García Maynez, M. Reale, A. Gewirth, J. Kogan, F. Sparshott, M. Weitz, C. Taylor, W. P. Alston, J. J. Thomson), las *Conferencias especiales* (M. Bunge, A. Landé, M. Marcovich, F. Miró Quesada, M. H. Otero, J. Wheatley, Y. Gauthier), y un *Complemento* (C. Hanley, T. Penlhum).

Tal como es de esperarse en tal tipo de reuniones, los valores de los trabajos son muy diversos, estando fuera de lugar un comentario crítico dentro de esta breve nota. Al elogio acerca de la rapidez de aparición hay que agregar el de la agradable impresión que causa el volumen.

E. COLOMBO

AUGUSTO GUZZO, *Giordano Bruno*, Colección "Hombres Inquietos" nº 11, trad. J. Fernández Chiti, Ed. Columba, Buenos Aires, 1967.

Pocos autores merecen con tan grande propiedad ser incluidos en una colección de "hombres inquietos" como Giordano Bruno. Y nadie más indicado que el prof. Guzzo para hacernos vivir esa inquietud. El libro que presente la ed. Columba constituye, en este sentido, una pequeña obra maestra. En 56 cuadros, el autor nos muestra vívidamente las "imágenes" que fue desarrollando la figura del movedizo y contradictorio Bruno. Porque, y el prof. Guzzo lo señala acertadamente, movimiento y contradicción componen rasgos esenciales de la imagen bruniana. Y, si representan aspectos permanentes de su filosofía, son también elementos constantes de su vida. La figura del pensador de Nola es, sin lugar a dudas, una figura trágica. La tragedia lo acompañó siempre en su accidentada carrera. Y señaló las características de su fin. Uno de los más grandes valores del libro estriba, precisamente, en pintar, casi cinematográficamente, el desarrollo trágico de esta vida. El estilo vivaz y preciso constituye otro mérito, y no el menor, de la obra.

Podemos decir que, como lectura, el libro prende de inmediato en el lector; y, como pintura, entra literalmente por los ojos. Vivir a un filósofo es siempre apasionante y no siempre fácil. Hacerlo vivir a otros, es privilegio de pocos. Y en el prof. Guzzo debemos admirar este privilegio. Como no poseemos original italiano, no hemos podido cotejar la traducción; pero la lectura del libro despierta la impresión de una versión correcta que sólo en pocos lugares deja espacio a la duda. Leer este libro constituye, sin duda, una grata experiencia.

OMAR ARGERAMI

DAVID P. GAUTHIER, *Practical reasoning. The structure and foundations of prudential and moral arguments and their exemplification in discourse*, Oxford, Clarendon Press, 1963, 210 pp.

Como lo indica el subtítulo de este libro, el autor, profesor en la Universidad de Toronto, se propone ofrecer un examen de la estructura y de la fundamentación que corresponden, respectivamente, a los argumentos prudenciales y morales.

En relación con la noción de problema práctico como un problema sobre qué hacer ("a problem about what to do"), Gauthier determina la de juicio práctico como la de un género, cuyas especies son el juicio *moral* —basado de modo predominante sobre consideraciones morales o sobre consideraciones de obligación moral o de deber— y el juicio *prudencial* —basado a su vez principalmente sobre una consideración de los intereses del agente (pp. 18-23). A partir de esta distinción, son analizadas las bases y las estructuras de los argumentos o discursos prudenciales y de los morales.

El esquema del razonamiento práctico prudencial es, a juicio del autor, el siguiente: Una persona se halla enfrentada a un problema práctico. Dentro de su base práctica que comprende sus deseos, necesidades y objetivos (presentes y futuros), selecciona éstos cuyos objetos pueden incidir sobre su problema. Entonces formula un repertorio de enunciados que caracterizan estos objetos como deseables para él y los compara en términos de su deseabilidad. Luego, estimando sus capacidades y experiencias, en la medida en que conciernen al problema, y también la situación en la que tiene que actuar, y las consecuencias de acciones posibles en esa situación, puede inferir una respuesta a su problema, un juicio acerca de lo que tiene que hacer (p. 81).

Este esquema es propuesto después de finos análisis en los que son examinados, entre otros temas, los imperativos y los consejos. Además, el autor advierte que la derivación de juicios prácticos a partir de enunciados que contienen caracterizaciones de deseabilidad, no implica *demostración*, sólo permite conclusiones probables. La *condición* de la inferencia práctica prudencial —uno tiene una razón para realizar una acción si su objetivo es deseable— no debe ser confundida con las reglas de inferencia formal (pp. 47-49 y 97). La base del discurso moral encierra una consideración de los deseos y exigencias de los otros en cuanto *otros* (p. 90). Y la condición de la inferencia práctica en este razonamiento se reduce a la observación de si los efectos de la acción, que en caso positivo será la que debe ser realizada, satisfacen mejor los deseos y las necesidades de las personas afectadas (p. 102). Mas tal condición no puede ser la conclusión de un argumento no práctico, porque, ante todo, tal argumento destruiría la autonomía de lo práctico al excluir de nuestro razonamiento sobre la conducta humana el factor de decisión. "Si, p. ej., la condición de la inferencia práctica fuera científicamente demostrable, el hombre que dejara de adoptarla, sería no-científico, mas no sería inmoral" (p. 103-104). Con todo, el concepto de un agente racional autónomo sirve para defender la condición suprema del razonamiento práctico, si bien ésta no deja de ser cuestionable (p. 121).

Dada la condición indicada, se plantea al autor el problema de las exigencias y deseos en conflicto y lo resuelve sosteniendo que se trata de asegurar la más alta satisfacción mutuamente compatible para las diversas personas interesadas (p. 126. Ver en nota cómo el autor procura distinguir su posición de la del utilitarismo clásico).

También a propósito del discurso moral Gauthier analiza los imperativos y los consejos morales. En cuanto a los primeros niega que sean primariamente exhortatorios y que su eficacia, más bien que su validez, sea lo más importante (p. 137).

Por último, el autor se ocupa de los principios prácticos, de la obligación y de los deberes. Después de determinar los caracteres de los principios prácticos, critica el énfasis que se pone en la función de éstos en el razonamiento moral y en la moralidad en las obras de R. M. Hare, P. H. Nowell-Smith y Kurt Baier. En contra del primero de los pensadores citados niega su tesis,

según la cual la inferencia práctica debe proceder *de* principios. Se pregunta Gauthier: "¿Mas por qué la inferencia práctica tiene que proceder de principios? Es esta posición la que he intentado combatir a lo largo de este estudio. Yo he argumentado que la condición de inferencia práctica hace posible derivar juicios prácticos particulares de premisas particulares. Cualquier derivación de este tipo puede ser generalizada... pero esto no implica que la derivación proceda de un principio" (p. 169).

En su teoría sobre la obligación, en la que el examen se centra en lo que llama el "factor obligante" (p. 179 y sgtes.), Gauthier ensaya una vía media entre los que suponen que todos los juicios morales son juicios de obligación —tesis que enfatiza demasiado el papel del conflicto en la moralidad y conduce a una moralidad absoluta o autoritaria—, y los que niegan la posibilidad de juicios de obligación y eliminan los principios (pp. 191-192). Gauthier entiende que un análisis de diversos contextos terminológicos permite distinguir entre "deber" (duty) y "obligación" (pp. 193-196). Lamentablemente no podemos dentro de los límites de esta reseña reproducirlo.

Para terminar, conviene tal vez subrayar la tesis del autor de que la filosofía moral no es moralmente neutral ("...haw mistaken is the notion that moral philosophy is morally neutral" (p. 202). Me he limitado a consignar el contenido de la obra en sus líneas principales, omitiendo valoración crítica que demanda un amplio espacio del que aquí no dispongo.

GUIDO SOAJE RAMOS

FILOSOFI TEDESCHI D' OGGI, Introducción de *Felice Bataglia*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1967, 480 pp.

La Universidad de Bologna tuvo la feliz idea de invitar a los principales representantes de la filosofía actual de Alemania —comprendida Austria— a exponer el núcleo central de su pensamiento. No todos concurrieron al convite espiritual, pero diecisiete asistieron o enviaron su monografía.

Con este valioso material, la editorial *Il Mulino* de Bologna ha compuesto este volumen, donde un grupo de conspicuos filósofos alemanes presenta la síntesis de su propio pensamiento. Se aprecia inmediatamente las ventajas de esta obra sobre los manuales corrientes de Historia de la Filosofía y sobre los Florilegios, que reúnen pasajes fundamentales de sus autores. En efecto, a diferencia del Manual, en esta obra el pensamiento de cada filósofo está expresado con la máxima objetividad, pues el propio autor es quien lo presenta; y a diferencia del Florilegio, esta obra no ofrece las páginas sobresalientes del autor sobre un punto determinado, sino una visión sintética de su concepción.

La *Introducción* del conocido filósofo italiano, Felice Bataglia, señala con precisión y hondura las líneas fundamentales que configuran la Filosofía Alemana actual, a la luz de los textos comprendidos en el volumen: la *Fenomenología*, el renacimiento de la *Metafísica* y de la *Gnoseología* en busca de nuevos caminos o de nuevos métodos para recorrerlos, una profundización del tema del hombre —de la Antropología, la Ética y la Cultura— y el tema eterno de *Dios*, presente no sólo en los filósofos cristianos y teístas, sino aun

en quienes parecen soslayarlo —el caso de Heidegger—, según lo señala Lotz en su estudio. La obra está hermosamente impresa y presentada por la nueva editorial *Il Mulino* de Bologna, que en pocos años ha editado un regular número de libros realmente valiosos, entre los cuales queremos señalar el de *Arenzo Colombo* sobre *Martin Heidegger, Il Ritorno all'essere*.

OCTAVIO N. DERISI

ROGER VERNEAUX, *Filosofía del Hombre*, "Curso de Filosofía tomista", Ed. Herder, Barcelona, 1967, 234 pp.

Corresponde este nuevo volumen del ya conocido "Cours de philosophie thomiste", a la "antropología metafísica" o "ciencia del alma", como la denomina también el autor. El contenido es el esperado en obra de tal naturaleza: la vida, los fenómenos psíquicos, la vida consciente, el conocimiento sensible, el apetito sensible, el alma de las bestias; el conocimiento intelectual; los actos de la inteligencia; la voluntad; la libertad; etc., hasta culminar el estudio en el alma humana. La exposición es clara y ágil, tal cual nos tiene acostumbrados Verneaux; mas el verdadero provecho de la lectura sólo se encontrará completando el volumen, sea disponiendo de un maestro conductor, sea consultado ciertos temas cuya brevedad los hace un tanto más difíciles para el principiante. Lo cual no constituye propiamente una crítica, ya que se trata de una obra parte de un *Curso* expuesto y como tal reclamando la orientación profesoral.

Algunas erratas resultan un tanto incomprensibles; así en p. 45 aparece tres veces "ilícito" por "elícito"; en p. 140, "efectivamente" por "afectivamente".

E. COLOMBO

ROGER VERNEAUX, *Historia de la filosofía contemporánea*, "Curso de filosofía tomista", Ed. Herder, Barcelona, 1967, 245 pp.

También de Verneaux es este volumen de historia, muy bien entramado pero despistante según su título, pues la filosofía contemporánea parece reducida aquí a los filósofos franceses y alemanes. Los primeros, representados en los capítulos dedicados al positivismo (Comte), idealismo (Renouvier, Hamelin, Lachelier, Brunschvicg), espiritualismo (M. de Birán, Ravaisson, Bergson), filosofía de la acción (Blondel), y, en parte, el movimiento existencialista (Marcel, Sartre). Los segundos, en los capítulos dedicados al post-hegelianismo (Marx), filosofía de la vida (Schopenhauer, Nietzsche), fenomenología (Husserl), y, en parte, existencialismo (Heidegger). Todo ello no resulta suficiente como "historia de la filosofía contemporánea"; y extraña que en un curso de filosofía tomista no aparezca aquí precisamente el tomismo actual. Salvada esta omisión la obra merece nuestro elogio, pues no sólo tendrá el lector, de todos modos, una visión fundamental de este período sino que tal visión será suficientemente crítica —especialmente en las conclusiones que siguen a cada autor— y aun ampliable gracias a las indicaciones bio-bibliográficas que encabezan cada capítulo.

E. COLOMBO

ARMAND A. MAURER, *Filosofía Medieval* (vol. II de la *Historia de la Filosofía* dirigida por ETIENNE GILSON), traducción del inglés de Demetrio Náñez, Emecé Editores, Buenos Aires, 1967, 446 pp.

Este nuevo manual de Filosofía Medieval se destaca con caracteres propios entre los varios que ya tenemos en castellano. Consta de una introducción general a la historia de la filosofía por E. Gilson, quien explica con sabiduría y claridad lo imprescindible que es el estudio de la historia para todo el que quiera adquirir alguna competencia en el ámbito de las disciplinas filosóficas. El mismo E. Gilson escribe un prefacio a "esta Filosofía Medieval" en que es ubicado brevemente este período de la reflexión filosófica con relación a los griegos, a la fe cristiana y a la filosofía moderna.

El prólogo del autor comienza defendiendo la significación filosófica del pensamiento medieval. Luego enuncia el objetivo que se propone en el presente libro, a saber: "servir como introducción a la filosofía medieval para los estudiantes no graduados y para el público culto". Finalmente expone el plan que ha seguido y que se compone de cinco partes. *Primera parte*: "La época de los Santos Padres" que comienza con S. Agustín y termina con la escuela de Chartres y Juan de Salísbury. En realidad se extiende mucho más allá de la patrística propiamente dicha y deja de lado completamente a los PP. griegos así como a los latinos anteriores a S. Agustín. *Segunda parte*: "La llegada de los grandes escolásticos"; después de una introducción general al escolasticismo expone a los más representativos autores de la filosofía árabe y judía para terminar con los primeros maestros de París y Oxford. La *Tercera parte* corresponde a "La época de los grandes escolásticos", desde R. Bacon a J. Duns SCoto. La *Cuarta parte*, que titula "La vía moderna" va hasta Nicolás de Cusa. La *Quinta y última parte* importa una innovación en el esquema común del período medieval de la historia de la filosofía al introducir a los renacentistas Marcilio Ficino y Pedro Pomponazzi después de Nicolás de Cusa. Se propone con ello mostrar la continuidad entre Renacimiento y Edad Media, por encima de los profundos cambios que son reales pero que no llegan a justificar la imagen tan difundida de una ruptura completa. Más bien la ruptura del Renacimiento es con ciertas formas de aristotelismo escolástico, pero para volver a la otra vertiente del pensamiento medieval, la neoplatónica, tan representativa del medioevo como aquella. Finalmente, cabe destacar el último capítulo sobre "El escolasticismo del Renacimiento", muy en la línea actual, esencialmente crítica, frente a la pléyade de los comentadores de los grandes escolásticos. La inclusión de estos autores en un tomo de historia medieval parece bien justificada, ya que, aunque cronológicamente caen fuera del período, su pensamiento no tiene vida propia sino que se nutre totalmente de los grandes escolásticos. Además, "apenas lo afectaron los trastornos del Renacimiento [a este escolasticismo de última hora] y dejó de marchar al ritmo de los avances de la ciencia de su tiempo... Esto ayuda a explicar la falta de fecundidad y originalidad de tal escolasticismo de última hora, así como su incapacidad para tomar la dirección de la vida intelectual de su tiempo. Conservó muchas nociones escolásticas que transmitió a los filósofos modernos, pero contribuyó poco al progreso del saber, excepto en lo referente a las teorías políticas y legales. Ni siquiera captó con exactitud y profundidad las teorías más personales de Santo Tomás de Aquino".

Concluye el libro formulando cuatro conclusiones generales que se desprenden del conjunto de la exposición y nos dan una idea exacta de la visión

de la filosofía medieval que inspira toda la obra. 1) La influencia neoplatónica es persistente a lo largo de todo el período. En extensión resulta mucho mayor que la aristotélica, esta última triunfa en el momento más fecundo y brillante, aunque también el más breve (1250-1350). "El neoplatonismo ejerció una influencia al menos equivalente a la del aristotelismo en la tarea de formar la filosofía de la Edad Media y ambos deben ser tomados en cuenta si queremos comprender dicha filosofía". 2) La Filosofía Medieval es una unidad histórica pero no una unidad sistemática. Contiene una variedad irreductible de filosofías diversas. 3) Sin embargo, con excepción de los averroístas, prácticamente en todos los medievales, lo que hay de filosofía está positivamente inspirado en el cristianismo, son filosofías cristianas. 4) La última característica de esta filosofía cristiana es el haber permanecido siempre como sierva de la teología. No conoció una vida propia, independiente, lo cual no fue obstáculo para su fecundidad. El autor se cuida muy bien de señalar sin embargo que esta función de sierva no es esencialmente inherente a toda filosofía cristiana. "Así como el Estado medieval se veía absorbido por la vida de la Iglesia, cuyos fines solía servir, así también la filosofía se sentía incorporada a la ciencia de la teología, de la que era auténtica sirvienta. Es indudable que puede haber otras concepciones de la filosofía cristiana (y, por supuesto, también del Estado cristiano), pues con nada se contradice la noción de una filosofía cristiana, abierta a la luz de la revelación y que acepte ser guiada por ella, pero que actúe mirando sólo los fines racionales peculiares de la filosofía y se desarrolle de acuerdo con su propia estructura filosófica" (p. 376). La realización de la obra se caracteriza por su sencillez y claridad. Se ha optado por un grupo de figuras importantes, relegando a los que son de segunda línea. De ello resulta un conjunto fácil de retener, compuesto por una treintena de autores que se destacan con rasgos bien salientes. El lector principiante obtiene un concepto bastante unitario y claro de cada autor ya que se han destacado solamente aquellas tesis que bastan para diseñar la arquitectura global de cada sistema de pensamiento. Por lo demás, los sucesivos autores no están meramente yuxtapuestos, sino que se presentan suficientemente engarzados en el proceso histórico del despliegue de las ideas filosóficas. Todas estas propiedades hacen de la nueva *Filosofía Medieval* una obra de síntesis brillante y muy apta para los fines pedagógicos que se propone. La forma literaria del autor es muy llana, al estilo inglés. El castellano del traductor es a menudo incorrecto, pero no afecta la claridad. Las citas latinas incluidas en el texto están a veces bastante mal traducidas. Como se puede suponer la exposición de Maurer se revela a cada paso deudora de los trabajos de E. Gilson. Quien concuerde con las visiones gilsonianas de la filosofía medieval podrá encontrar aquí una buena síntesis en esa línea.

En cuanto a los autores desarrollados debemos lamentar el que se haya excluido a toda la patrística griega y latina anterior a S. Agustín. Sin duda uno de los momentos más fecundos de la filosofía cristiana es ese del primer encuentro de la filosofía griega con las concepciones totalmente novedosas aportadas por la revelación judeo-cristiana. Allí está el germen de casi todas las especulaciones medievales. El estudiante de historia medieval no puede pasarse sin asistir a ese drama decisivo entre cristianismo y helenismo que será determinante de toda la historia posterior. En general queda un tanto desdibujado en la exposición el corte radical, la discontinuidad que existe entre el mundo del pensamiento griego y la filosofía cristiana medieval. Esta implica un nuevo comienzo, con presupuestos completamente extraños a la mente griega por debajo de los conceptos neo-platónicos y aristotélicos en

cuyos moldes intenta vertirse el nuevo pensamiento. Los primeros siglos de nuestra era fraguaron una radical trasmutación de sentido de todos los conceptos básicos del pensar occidental como el concepto de ser, de la causalidad, de la temporalidad, del espíritu, de Dios. La Edad Media otorgó su plenitud de contenido y sobre todo intentó la conexión sistemática de los nuevos principios sugeridos por la rebelación bíblica. El uso indiscriminado de los conceptos y de los principios elaborados por la filosofía griega para la interpretación de su Ser inmanente y finito, acabado, indestructible y gozando de plena autosuficiencia metafísica en su inmanencia finita y la extensión de tales principios y conceptos al orden judeo-cristiano del ser creado y del Creador Trascendente, ha sido una fuente de permanentes equívocos. El historiador de la filosofía medieval es en gran medida quien está mejor capacitado para despejar esos equívocos marcando las líneas divisorias que separan a la filosofía puramente racional, griega, de la filosofía cristiana medieval, y poniendo de relieve las connotaciones, insospechadas para sus creadores, que adquieren los conceptos griegos al renacer en tierra cristiana. Esta labor de crítica histórica tiene cabida aún en un manual para principiantes como el que estamos comentando. El espíritu crítico es uno de los rasgos típicos de nuestra época. A nuestro juicio, es en este asunto donde está la única deficiencia notable de la presente obra que, por lo demás, constituye un excelente manual.

JULIO DE ZAN

R. A. GALEAZZI, *Hacia una nueva cosmovisión*, Ed. Guadalupe, Col. "El hombre en el tiempo", Buenos Aires, 1968, 95 pp.

Es ésta una de aquellas obras a las cuales el recensor no sabe cómo habrá de tratar, pues si bien el nivel elementalísimo en que la sitúa el autor la hacen aparecer como una larga conferencia tenida en un club de barrio, las aspiraciones, tal cual se reflejan en el título y a través del desarrollo; la recomendación desproporcionada del prologuista y la inclusión en una colección que en general ha entregado obras de categoría, obligan a exigir un mínimo de seriedad muy lejos de hallarse en ella. La precariedad de los recursos científicos y teológicos del autor, así como lo sumarísimo de sus conclusiones en temas que deben merecer el más rendido de los respetos, obligan a la dureza del juicio. No hay derecho a escribir y publicar una obra de tal especie hoy y en nuestro país; y menos lo hay de hacerlo tomando pie en las trascendentes conclusiones del Concilio último, las cuales sólo constituyen excusa en este caso. No dudamos que, tal cual lo dice la solapa, "Galeazzi reflexionó profundamente sobre este tema"; y en todo caso el Señor no nos pide que laboremos más allá de nuestras fuerzas; pero no espere hallar el lector aquí "la síntesis entre lo creacional y lo redencional" que se le promete, sino sólo una insustancial exposición mechada de ingenuos argumentos propios de una apologética finisecular (por ej., se dilapidan 12 páginas dando un elenco de célebres científicos que, según parece, creían en Dios). Valga a favor del autor que su parte directa es la menor, pues sacadas las larguísimas citas (hay una de Planck de 2 pp.), las cuasi-citas, los gráficos corrientes a toda página, y algunas tablas de valores triviales, queda menos de la mitad del volumen como su "obra" (propia).

E. COLOMBO

CHARLES BLONDEL, *Introducción a la Psicología Colectiva*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 196, 220 p.p.

El libro del renombrado psicólogo francés contiene la búsqueda de los fundamentos y las directivas para la constitución de una psicología colectiva, cuyo objeto sería el estudio de las influencias sociales sobre la vida mental del individuo.

En la primera parte se analiza detenidamente la psicología de Comte, Durkheim y Tarde, tratando de encontrar puntos en común para relacionar la psicología general con la psicología colectiva y anteponer esta disciplina a la psicología general.

Como no se puede trazar a priori una demarcación que permita establecer lo que está en nosotros de origen colectivo y lo que es de origen individual, el autor trata de mostrar que sin apelar a la psicología colectiva, tal dificultad no puede solucionarse.

Asimismo, el lugar que corresponde a este punto de vista colectivo en el conjunto de las disciplinas psicológicas, en la clasificación y jerarquía de las mismas.

Los tres últimos capítulos son dedicados respectivamente, a la psicología colectiva de la percepción, de la memoria y de la vida afectiva, para hacer resaltar, una vez más, cómo se injerta la parte de lo colectivo en la vida mental de los individuos.

De estas consideraciones resulta que el estudio de las mencionadas funciones psíquicas se puede repartir entre la psicología colectiva, por un lado, que debería estudiar los aportes de la colectividad, y, por el otro, la psicología fisiológica o individual.

En sus conclusiones el autor señala que su intento de elaborar una nueva disciplina en el estado actual, no quiere ser más que una hipótesis de trabajo, pero que la constitución de una psicología colectiva científica debe responder a las exigencias objetivas del método y del espíritu positivos donde el punto de vista subjetivo debe substituirse por el objetivo.

En esta perspectiva son enunciadas las directivas que preconiza el autor para una investigación sistemática que debe respetar las particularidades fundamentales de las mentalidades que se observan, analizan y reconstituyen, desde afuera.

C. STANESCO

HELMO DOLCH, *Teilhard de Chardin en juicio* (traducción de Haraldo Kahnemann), Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1965.

El título original alemán de esta obra es *Teilhard de Chardin im Disput* (Teilhard de Chardin en disputa), habiéndose publicado en Köln por la J. P. Bachem Verlag en 1964. El autor —físico y teólogo— se desempeña actualmente como catedrático de la Universidad de Bonn. El modo con que encara el pensamiento del sabio jesuita es, en cierto sentido, bastante novedoso. No se trata aquí de una introducción al pensamiento teilhardiense sino más bien una justificación crítica del mismo, dándole el alcance que a juicio de Dolch debe tener la Weltanschauung del Padre. El libro se divide en dos partes: "La polémica sobre Teilhard de Chardin" y "Reflexiones sobre el mensaje de

Teilhard de Chardin". En la primera sección se analizan los puntos fundamentales de las críticas vertidas sobre el pensamiento de Teilhard, agrupadas en lo que el autor denomina "tres binomios o parejas de posiciones fundamentalmente divergentes" (pág. 10). Y así hallamos en primer término, la doble posición que puede asumirse en la interpretación: como especialista y como lego en la materia. El uno capta y profundiza los detalles, mientras que el otro tiende hacia la síntesis por englobamiento de conceptos. Cabe destacar que ésta sería la postura adoptada por Teilhard, vale decir, como científico y como neófito que busca afanosamente una síntesis cósmica.

Por otra lado, la dualidad metodológica (si cabe el término) entre el científico que persigue el objeto mismo y los datos procedentes de terrenos extracientíficos que requieren métodos diversos. Y por último el tercer binomio: la *ortodoxia subjetiva* y la *ortodoxia objetiva*. En base a estos dos enfoques encontraremos la crítica positiva y la negativa. Por *ortodoxia subjetiva* Heimo Dolch entiende —y nosotros nos adherimos ampliamente a él— la sinceridad e intención apologética que condujo a Teilhard de Chardin a desarrollar su Cosmovisión, tratando de llevar el Logos al mundo científico positivista que lo rodeaba y entristecía. Los críticos positivos, si bien pueden no aceptar la totalidad de las proposiciones del Auverniense, al menos aceptan el sincero intento que se propone y sus intuiciones renovadoras. En cambio, aquéllos que se sitúan en la crítica negativa "... sea por disposición congénita, sea en virtud de un cargo que desempeñan, enfocan no tanto el intento de solución como esfuerzo realizado, cuanto la solución hallada en sí misma, en su contenido de verdad, en su formulación; y esto es lo que, luego, someten a juicio. Son éstos los que se inclinan a un juicio negativo sobre los asertos de Teilhard" (pág. 12). Estos tres binomios críticos son luego desarrollados con claridad y ejemplificación histórica, en una rápida visión de actitudes similares ante las innovaciones a lo largo de varios siglos, dentro de la sociedad cristiana (San Francisco de Asís, Santa Teresa de Jesús o Galileo).

En la segunda parte del libro, "Reflexiones sobre el mensaje de Teilhard de Chardin" se esboza la interpretación y valoración del autor. Éste se ubica dentro de los críticos positivos, rechazando de plano las principales objeciones negativas como la acusación de materialismo o pansiquismo, recurriendo para refutarlas a los mismos textos de Teilhard y a su interpretación personal, como asimismo a fuentes tomistas y paulinas, especialmente en lo que se refiere a un supuesto "concordismo". Heimo Dolch considera que los escritos del Padre Teilhard no deben considerarse como *didácticos* sino como un *testimonio*. Y a tal efecto cita las propias palabras de Chardin donde pide que sus obras sean interpretadas como un testimonio de su vida, un testimonio vital, que no puede ni debe ser callado.

En este libro no debe buscarse una introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin, pues está muy lejos de serlo, ya que se basa en supuestos. En cambio sí podemos encontrar en él una brillante y reducida exposición personal sobre las críticas de esta cosmovisión y una interesante interpretación del pensador cristiano.

SAÚL ANTONIO TOVAR

INDICE DEL TOMO VIGESIMO TERCERO

EDITORIALES

	Pág.
OCTAVIO N. DERISI: <i>El irracionalismo en la cultura actual</i>	5
OCTAVIO N. DERISI: <i>Imposibilidad de la teología sin la filosofía</i>	83
OCTAVIO N. DERISI: <i>Espíritu y esquematismo</i>	163
OCTAVIO N. DERISI: <i>La ubicación de la inteligencia</i>	243

ARTICULOS

J. E. BOLZAN: <i>Continuidad de la materia</i>	13
GUSTAVO A. PIEMONTE: <i>Notas sobre la Creatio de Nihilo en Juan Escoto Eriúgena (Primera parte)</i>	37
ADOLFO MUÑOZ ALONSO: <i>Santo Tomás de Aquino y nuestra situación intelectual</i>	89
J. E. BOLZAN: <i>Dinámica de la integración material</i>	97
GUSTAVO A. PIEMONTE: <i>Notas sobre la Creatio de Nihilo en Juan Escoto Eriúgena (Conclusión)</i>	115
J. E. BOLZAN: <i>Preeminencia del individuo-especie total</i>	169
AUGUSTO FURLAN: <i>La división de los conceptos en la lógica formal</i>	189
ALBERTO CATURELLI: <i>La libertad en la filosofía de la integralidad</i>	249
JOSE I. ALCORTA: <i>Conocimiento y ser</i>	273

NOTAS Y COMENTARIOS

G. H. M. TERAN: <i>Van Steenberghen y su reajuste de la filosofía del s. XIII</i> ..	59
OCTAVIO N. DERISI: <i>En busca del absoluto</i>	66
CESAREO LOPEZ SALGADO: <i>Pruebas tradicionales de la existencia de Dios e impotencia metafísica</i>	133
ALBERTO MORENO: <i>Boletín de lógica</i>	203
JULIO DE ZAN: <i>Una crítica de la ciencia teológica</i>	216
CESAREO LOPEZ SALGADO: <i>La "Muerte de Dios" y el filósofo cristiano</i>	295
J. E. BOLZAN: <i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	299

BIBLIOGRAFIA

EVANDRO AGAZZI: <i>La lógica simbólica</i> (Augusto Furlán)	76
GIUSEPPE ANTONI: <i>Pensiero ed esistenza</i> (Omar Argerami)	237
OMAR ARGERAMI: <i>Pensar y ser en Maurice Blondel</i> (Gustavo E. Ponferrada)	222
WILLIAM R. ASHBY: <i>Proyecto para un cerebro</i> (A. Pithod)	78
AGUSTIN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE: <i>Visión de Andalucía</i> (Octavio N. Derisi)	155
ADRIANO BAUSOLA: <i>Metafísica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling</i> (Guido Soaje Ramos)	77

	Pág.
HEINRICH BECK:	<i>Der Akt-Charakter des Seins</i> (Guido Soaje Ramos) .. 233
CHARLES BLONDEL:	<i>Introducción a la psicología colectiva</i> (C. Stancesco) .. 317
MAURICE BLONDEL:	<i>Exigencias filosóficas del Cristianismo</i> (Omar Argerami) 148
JUAN E. BOLZAN:	<i>Qué es la filosofía de la naturaleza</i> (Gustavo E. Ponferrada) 149
STANISLAS BRETON:	<i>Esencia y existencia</i> (Celina Lértora) 228
FERNANDO CAMPO DEL POZO:	<i>Filosofía del Derecho según San Agustín</i> (Guido Soaje Ramos) 231
FREDERIC COPLESTON:	<i>Histoire de la philosophie</i> , tomos I-III (Ivo Parica) .. 71
PEDRO G. D'ALFONSO:	<i>La madurez religiosa</i> (Gabriel A. Galetti) 306
UMBERTO DEGL'INNOCENTI:	<i>Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso</i> (Octavio N. Derisi) 224
B. DELFGAAUW:	<i>El joven Marx</i> (Juan A. Casaubón) 232
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Lo eterno y lo temporal en el arte</i> (Omar Argerami) 69
HELMO DOLCH:	<i>Teilhard de Chardin en juicio</i> (Saúl A. Tovar) 317
JOSEPH DE FINANCE:	<i>Ethique Générale</i> (E. Colombo) 307
DAVID J. FURLEY:	<i>Two Studies in Greek Atomists</i> (J. E. Bolzán) 307
R. A. GALEAZZI:	<i>Hacia una nueva cosmobiología</i> (E. Colombo) 316
J. D. GARCIA BACCA:	<i>Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx</i> (Juan A. Casaubón) 232
DAVID P. GAUTHIER:	<i>Practical Reasoning. The Structure and Foundations of Prudential and Moral Arguments and their Exemplification in Discourse</i> (Guido Soaje Ramos) 310
WERNER GOLDSCHMIDT:	<i>Introducción al Derecho. La teoría trialista del mundo jurídico y sus horizontes</i> (Celina Lértora) 308
AUGUSTO GUZZO:	<i>Giordano Bruno</i> (Omar Argerami) 310
J. E. VAN LAERE:	<i>Elementos de psiquiatría</i> (Elsa S. de Navarro) 152
IRENE LEZINE - ODETTE BRUNET:	<i>Desarrollo psicológico de la primera infancia</i> (Elsa S. de Navarro) 151
ANNELIESE MAIER:	<i>Ausgehendes Mittelalter</i> (J. E. Bolzán) 226
ARMAND A. MAURER:	<i>Filosofía medieval</i> (Julio De Zan) 314
R. MONDOLFO:	<i>El humanismo de Marx</i> (Juan A. Casaubón) 232
J. B. PRIESTLEY:	<i>El hombre y el tiempo</i> (J. E. Bolzán) 226
FRANCISCO PUY:	<i>El Derecho y el Estado en Nietzsche</i> (Guido Soaje Ramos) 235
K. M. SAYRE:	<i>A Study in the Philosophy of Recognition</i> (A. Pithod) 153
HENRY SIDGWICK:	<i>The Methods of Ethics</i> (Guido Soaje Ramos) 151
BELISARIO TELLO:	<i>El mito de Leviathan</i> (S. M. Popescu) 153
VARIOS:	<i>Comentarios universitarios a la "Pacem in Terris"</i> (C. H. Belaúnde) 238
VARIOS:	<i>Filosofía Tedeschi d'oggi</i> (Octavio N. Derisi) 312
VARIOS:	<i>The Seventh Inter-American Congress of Philosophy. ...Proceedings of the Congress</i> (E. Colombo) 309
VARIOS:	<i>Situación y revisión contemporánea del marxismo</i> (C. H. Belaúnde) 154
LUIS VELA:	<i>El derecho natural en Giorgio del Vecchio</i> (Guido Soaje Ramos) 80
ROGER VERNEAUX:	<i>Filosofía del hombre</i> (E. Colombo) 313
ROGER VERNEAUX:	<i>Historia de la filosofía contemporánea</i> (E. Colombo) 313
HERNAN ZUCCHI:	<i>Qué es la antropología filosófica</i> (A. Alegría de Bun) 229
NOTICIAS DE LIBROS: 156
IN MEMORIAM:	<i>Santiago María Ramírez</i> (Gustavo E. Ponferrada) 239

ADVERTENCIAS A LOS AUTORES

A fin de lograr una mejor presentación del trabajo impreso, se ruega a los autores tener presentes las siguientes normas generales, sin cuyo requisito no se dará curso al manuscrito:

- 1) El trabajo deberá ser presentado escrito a máquina, a doble espacio y sobre una sola cara del papel (de tamaño oficio preferentemente), dejando una sangría de unos cinco centímetros. Se recomienda guardar copia del trabajo.
- 2) La claridad con que sea presentado el original redundará en beneficio del trabajo impreso, por lo cual ha de tenerse en cuenta evitar toda duda en el tipógrafo. Así, no deben sobrecribirse letras o palabras a fin de salvar errores sino que se procederá a borrar o tachar cuidadosamente la palabra equivocada, volviéndola a escribir correctamente; si una frase ha de ir entre guiones, ninguna de sus palabras debe ser cortada para pasar al renglón siguiente; las letras griegas, acentos circunflejos, y demás signos no habituales, deberán dibujarse correctamente.
- 3) El título general del trabajo se escribirá en el centro de la hoja y **TODO EN MAYUSCULAS**. Si se efectúan divisiones titulares dentro del artículo, se escribirán los títulos totalmente **EN MAYUSCULAS** y en el centro de la hoja; si además se subdividen estas secciones principales, estos títulos se escribirán con *minúsculas subrayadas*, comenzando sin sangría por el extremo izquierdo. Análogamente, se utilizarán *minúsculas subrayadas* en el cuerpo del artículo cuando quiera destacarse una frase o palabra con letra bastardilla. Al final del trabajo figurará el nombre del autor **EN MAYUSCULAS** y debajo, si corresponde, el título del instituto a que pertenece, en minúsculas.
- 4) Las "notas al pie de la página" se agruparán al final del trabajo y según numeración corrida. Al citar un libro, se consignarán, en el orden siguiente: **AUTOR** (mayúsculas), título del libro (minúsculas subrayadas), editorial, lugar de edición, edición (si no es la primera), año, volumen, página, todo esto en minúscula (Ej.: J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, Ed. Aguilar, Madrid, 1959, vol. II, p. 237). Si se trata de un artículo, se consignarán: **AUTOR** (mayúsculas), título del artículo (minúsculas y entre comillas), título de la revista (minúsculas subrayado), año, volumen (subrayado), y página, (Ej.: G. FRAILE, "La filosofía y las ciencias", *Estudios Filosóficos*, 1961, 10, 201. Si la cita corresponde a un trabajo aparecido en nuestra revista, el nombre de ésta aparecerá en mayúsculas.
- 5) Tratándose de un comentario bibliográfico, se encabezará el trabajo con el nombre del autor del libro, en **MAYUSCULAS**, luego el título de la obra en minúsculas subrayadas, editorial, lugar de publicación, edición (si no es primera) y número de páginas. Ej.: J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento*, Ed. Aguilar, Madrid, 1959, 520 pp. Si la obra constare de más de un volumen, se consignará el caso antes de poner la fecha de edición.

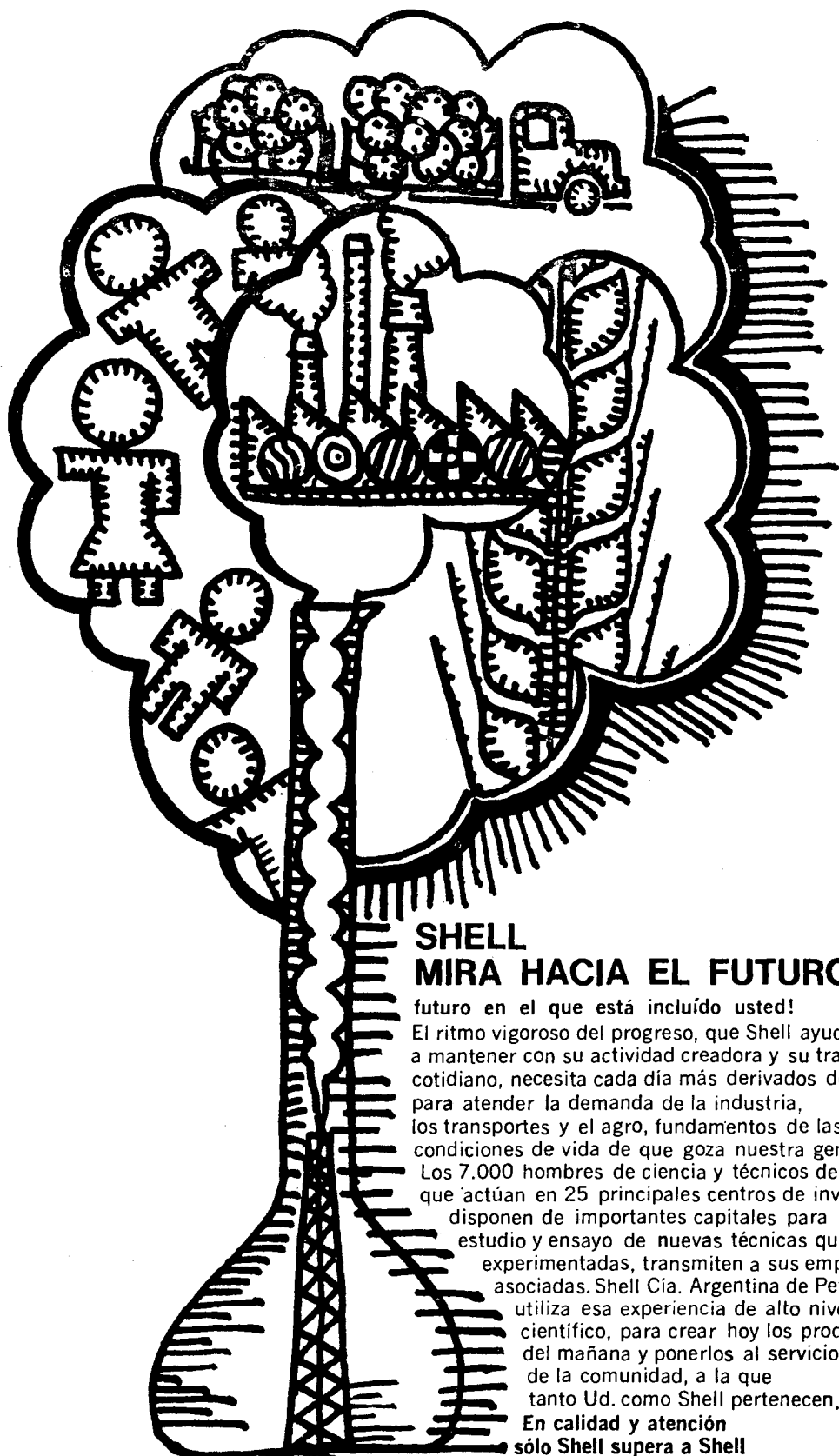
FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
 - TECHINT S. A.
 - TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
 - L.O.S.A.
 - SANTA MARIA S. A.
 - COMETARSA S. A.
 - ELINA S. A.
-

Córdoba 320

Buenos Aires

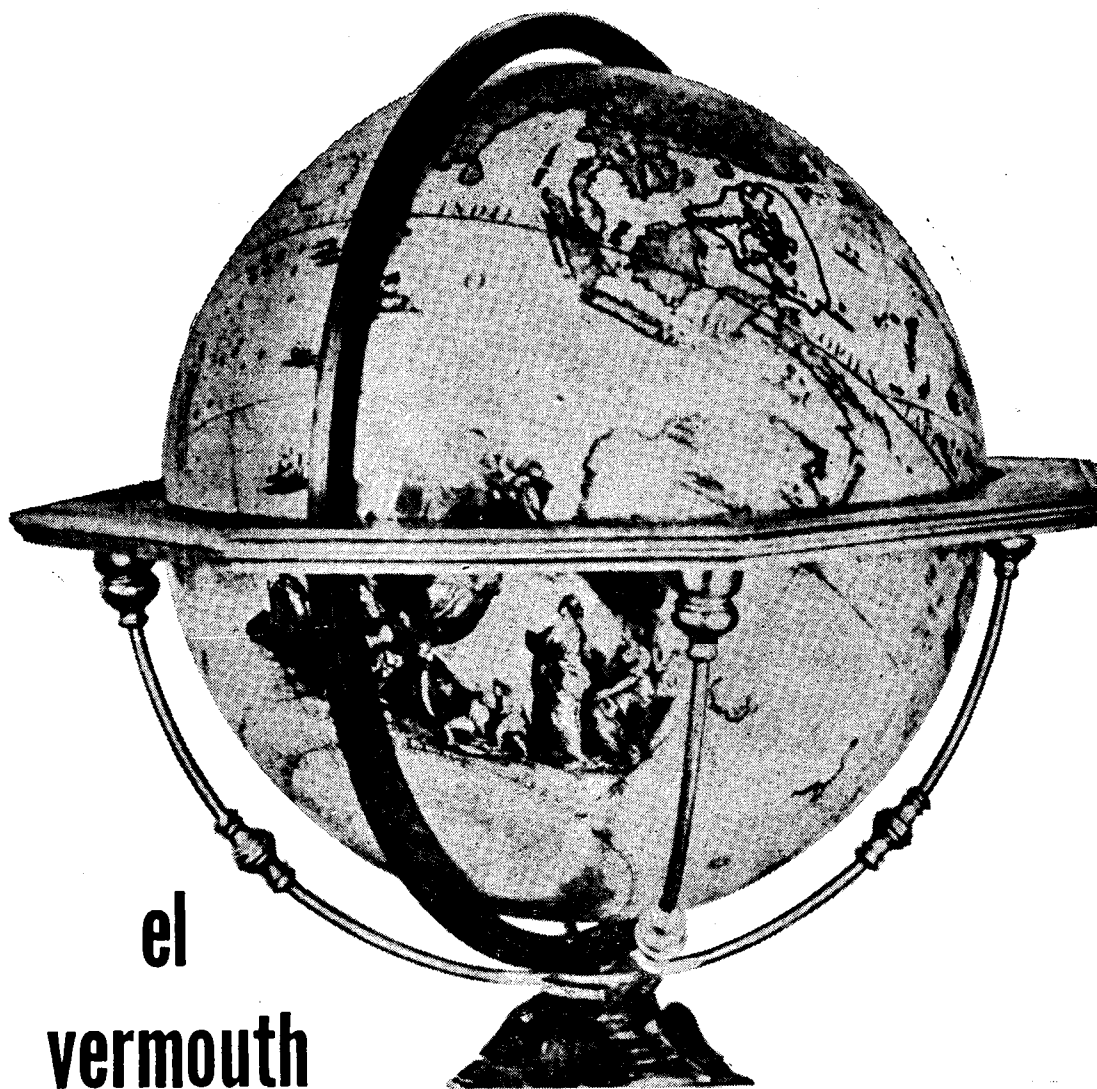


SHELL MIRA HACIA EL FUTURO...

futuro en el que está incluido usted!

El ritmo vigoroso del progreso, que Shell ayuda a mantener con su actividad creadora y su trabajo cotidiano, necesita cada día más derivados del petróleo para atender la demanda de la industria, los transportes y el agro, fundamentos de las mejores condiciones de vida de que goza nuestra generación. Los 7.000 hombres de ciencia y técnicos de Shell, que actúan en 25 principales centros de investigación, disponen de importantes capitales para estudio y ensayo de nuevas técnicas que, una vez experimentadas, transmiten a sus empresas asociadas. Shell Cía. Argentina de Petróleo S.A., utiliza esa experiencia de alto nivel científico, para crear hoy los productos del mañana y ponerlos al servicio de la comunidad, a la que tanto Ud. como Shell pertenecen. En calidad y atención sólo Shell supera a Shell

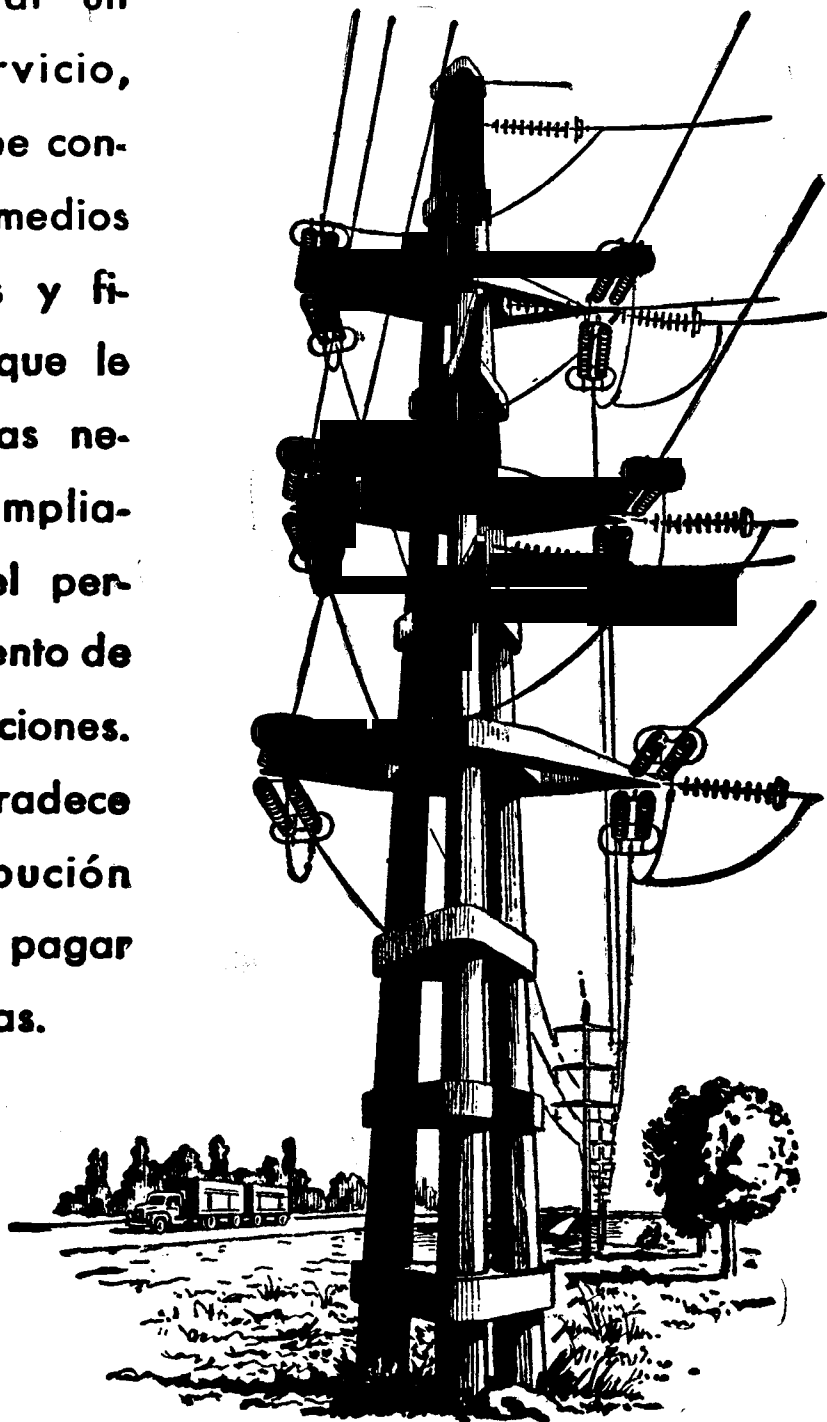




**el
vermouth
que
conquistó
al mundo**

CINZANO

Para prestar un buen servicio, SEGBA debe contar con los medios económicos y financieros que le permitan las necesarias ampliaciones y el perfeccionamiento de sus instalaciones. SEGBA agradece su contribución efectiva al pagar tarifas justas.



SERVICIOS ELECTRICOS DEL GRAN BUENOS AIRES S. A.

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.

Precio de la suscripción anual: Para España: 400.— ptas. Para Portugal: 200.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: Para España: 280.— ptas. Para Portugal: 140.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: Para España: 120.— ptas. Para Portugal: 60.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

Redacción y Edición: Centro de Estudios de Filosofía
Consolación 8. Dirección Postal: Apartado 145
SEVILLA (España)

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España



¡Principios de fresco optimismo!



Pepsi, Diet Pepsi, Paso de los Toros,
Mirinda, Teem. Destape una y...
¡comience a disfrutar el fresco optimismo
y el alegre sabor que viven
en todas ellas!



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.

el banco para toda su familia

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City Bell - Gral. Mansilla